आपल्यापाशीं आपण स्वप्रकाशत्वाची वल्गना बागविण्याचेंहीं कारण नाहीं. एरवीं आपण तसें नाहीं असें मात्र बिलकूल नाहीं. संशय तरी असावा, तोही येथें नाहीं; असंभावना वाटावी, ती तरी आपण आपल्यास धादान्त स्फुरद्रूप विद्यमान असतांना, कशी राहावी? आपल्याशीं आपण विरुद्ध कसे तें होतांच येत नाहीं, मग विपरीत भावना तरी कशी यावी? तेव्हां 'दुसरें कोणी आहे' असें ह्मणून उगाच कांहीं शोधून पाहावें तों तेथें जसे आपणच एक आहों, त्याचप्रमाणें कोणी तरी दिसतें कां पाहावें ह्मणून जरा डोकावून पाहिलें तों कोणी दिसण्यास उरेचना, तेव्हां माझा मीच पाहणेपणाचा सोस टाकून जागच्याजागीं स्मृतिविस्मृतिवांचून आहें कसा तरी आपला एक शुद्धबुद्ध, इतकेंच कायतें; असा मी सद्रूप शुद्धबुद्धरूप आत्मा, आज मला नवीनच शोधून मिळालेली कांहीं वस्तु नाहीं; किंवा मूळचा होतों त्या स्थितीवर आतां आलों अशी पण येथें गोष्ट नाहीं; कारण, मला मी शोधून नवीन मिळालों असें म्हणावें तर शोध करावयास निघणारा किंवा निघण्याच्या प्रवृत्तीचे पूर्वींच जो कोणी सहज स्वस्थ असणारा तो मीच नव्हे काय? मग शोधून नवीन मला मी मिळाला असें म्हणतां येत नाहीं. मूलपदावर आलों असें ह्मणावें तर सर्व अवस्था आणि प्रवृत्ति यामध्यें समरस अवसान आणि अधिष्ठान मीच असलों पाहिजे; तर मग मला, मूळ मध्य अग्र असें पद, स्थान, मान नाहीं असेंच म्हटलें पाहिजे, सरासरी मी आत्मा आहें तसाच आहें. उगाच वृथा कल्पना कशाला पाहिजेत. एवंच मी आत्मा स्वयं सत्तास्वरूप आणि स्वयंप्रभातरूप, किंवा स्वयं स्फूर्तिरूप आहे असाच अखंड निश्चय आहे. हीच वस्तुस्थिति; ही सत्तारूप, चित्स्वरूप, ज्ञप्तिरूप, स्फूर्तिरूप अशा कांहीं तरी संकेतांनीं खुणविली पाहिजे, पण हे संकेत विराम पावतात.

ह्मणून ती अवाच्य, अलक्ष्यच होय. पण ती स्वयं सचित्प्रकाशैक-स्वरूप आहे इतका तरी एकदा कायमचा तिजविषयींचा अनन्य ध्वनितार्थ नमूद केल्याशिवाय राहवत नाहीं. एरवीं पाहिजेल तसें तिला म्हणा.

कोणी ह्मणेल कीं, हा तरी सर्व विचार कशाकरितां उपस्थित झाला आहे तें एकदां ध्यानांत आणून सांगा पाहूं. हो, हो, बरें स्मरण दिलें! हा विचार आपण नित्यनिरंतर आनंदरूप असावें म्हणून केवळ अनुवाद रूपानें चालला आहे. आणि तो आनंद आत्मतत्व-ज्ञानानेंच असतो. कारण आत्माच आनंद. आणि आत्मा तर सच्चिद्रूप किंवा सत्यज्ञानरूप ह्मणून त्याचा अनेकशः अनुवाद झाला. आतां असें जें आत्मतत्त्वज्ञान, हें साध्यरूप आहे असें क्षणभर ह्मणावें, आणि तसें ह्मटल्यानें तें जन्य ठरणार, आणि जन्यरूप ह्मणून विनाशयोग्यही असणार; आणि असें झाल्यानें केला यत्न तो सर्व व्यर्थच पुनः ठरतो. अर्थात् जन्यज्ञानानें प्राप्तव्य होणारी अखंडानन्दरूप मुक्तावस्थाही नष्ट होणार; तेव्हां कसें? ह्मणजे हा आपला एक नित्याचाच उद्योग लागला; यावर इतकें प्रथमतः ध्यानांत ठेवावें कीं, ज्ञानानें अज्ञान नष्ट होतें; अर्थात् उत्पन्न झालेल्या ज्ञानानें अज्ञानाचा नाश करून तें संपत असलें तर संपेना बापडें! ह्मणजे वैद्यानें औषध देऊन बरें केलें, रोग समूळ नाहींसा झाला. आतां पुढें वैद्य मरून गेला आणि त्याचें जवळचें औषधही संपलें अशी गोष्ट झाली तर होवो. ग्रंथच संपला. तसें, अज्ञानाचा नाश सर्वथा करून तदर्थ संपादिलेलें ज्ञान गेलें तर जावो, कारण ग्रंथच आटपला; ह्मणजे अज्ञानाचे नाशार्थ हा त्याचा प्रस्ताव होता, तो अज्ञानाचा प्रांतच संपला, ह्मणजे तें कोणीच नाहीं; उगीच शब्दकल्पना होती, ती बापडी काय! तिला काढून टाकली; याचेंच नांव ग्रंथ संपला. ह्मणून विचारजन्य ज्ञानाचा विराम झाला. पण इतकी गोष्ट खरी कीं, जें

नाहीं तें होणार कसें? म्हणजे ज्ञान म्हणून नसेलच तर तें होणारच नाही. अर्थात् मूळांत तें असतें म्हणून व्यक्त जागरूक राहतें असेंच आम्ही म्हणणार. परंतु त्या पूर्वी अज्ञान म्हणून जर खेंरेंच कांहीं असतें तर त्याचा ज्ञानानें तरी नाश कसा व्हावयाचा? कारण खेंरें तें खेंरेंच; यावरून तें हें अज्ञान शब्दकल्पनामात्र होतें. वास्तवार्थ असें कांहीं नव्हतें. म्हणून तसल्या त्या अज्ञानाचा नाशही तसलाच. म्हणजे तोही ज्ञानात्मक मंत्राक्षरमात्रानेंच आहे. यदाकदाचित् शब्द-कल्पनामात्र तें अज्ञान म्हणून कांहीं भावावें, तर मग ज्ञानात्मक मंत्राक्षर तन्निवृत्त्यर्थ सिद्ध आहेच; कारण असलें तें अज्ञान जर कांहीं आपल्यास मिरवूं पाहिलच, तर त्यानें आपल्या बरोबरच ज्ञान-मंत्रास निमंत्रण दिलेलें असतें असेंच तें अज्ञान फजितखोर आहे. अज्ञान हा शब्दही ज्ञानशब्दाच्या सापेक्षतेनें सिद्ध होणार, सरास-री सांगावयाची गोष्ट इतकी कीं, रोग पुनः झाला तर औषध आहे, वैद्यबोवाही आहेत. अर्थात् ज्ञान जन्यरूप म्हणून तें नाश पावणार आणि अज्ञान आपली छाप करणार ही बात बोलूंच नये. अज्ञान आलें कीं तन्निवारक ज्ञान त्याच्या मागें लागलेंलेंच आहे. तेव्हां तुम्ही स्वस्थ निर्भय आनंदीं आनंदरूप असावें. येणाऱ्या अज्ञा-नास घालविण्यास ज्ञानमंत्र कानातोंडाच्या द्वारीं बसलाच आहे. शिवाय नष्ट झालेल्या अज्ञानास पुनरावृत्ति, किंवा पुनः प्रसव नाहीं अशी आपली ईश्वरीय वेदोक्त प्रतिज्ञा आहे. ती अन्यथा होत नाहीं. तुह्मांला त्याबद्दल चिंता नको. कारण तुम्ही आत्मा, नित्य सत्तारूप स्फूर्तिरूप, शुद्धबुद्धरूप असे आपण आपल्या ठिकाणीं निःशंक आहां, मग उगीच मळमळ आणि वळवळ कशाकरितां बरें? आपण स्वतः आनंदस्वभाव, आणि तसेच केवल ज्ञानस्वभाव; ह्या आत्मत्वावांचून ज्ञान म्हणून दुसरें कोणतेंही कोठें नाहीं; ज्ञान ही

जिन्नस दोन नाहीं. ती अखंड एकरस, अत्यंत केवलरूप आहे. हें केवलरूप ज्ञान ह्मणजेच आत्मवस्तु. आतां क्वचित् व्यवहारांत ज्ञान ह्मणून कांहीं साध्यरूप किंवा संपाद्यरूप असें लोक समजतात, परंतु लोक वाटेल ते बोलतात, तेव्हां त्यांतील अर्थही तितपतच असतो. ह्मणजे बुद्धिरूप वृत्तिज्ञान म्हणून असें कांहीं एक ज्ञान साध्यावस्थ असतें. तथापि त्यांतील बारकावा असा कीं, हेंच परम तात्त्विक, केवल सत्तारूप, आत्मसंज्ञित ज्ञानतत्त्व, अंतःकरणवृत्तिमध्यें बिंबल्यामुळें त्यास वृत्तिज्ञान असें म्हणतात. परंतु येथें वृत्तिमात्र उत्पन्न होते, आणि स्वरूपभूत केवल ज्ञान त्यांत बिंबतें. अर्थात् ज्ञानांशीं उत्पत्ति गौण किंवा औपचारिक आहे; आणि वृत्त्यंशीं उत्पत्ति मुख्य आहे. त्याच प्रमाणें वृत्ति नाश पावते किंवा अनुदित असते, त्यामुळें ज्ञान नष्ट होतें किंवा अनुत्पन्न असतें. पण येथेंही नाश किंवा अनुदय वृत्त्यंशीं मुख्य आहे; ज्ञानांशीं औपचारिक आहे. त्यांतही पण वृत्तिचें स्वरूप मुख्यत्वें दोन प्रकारचें आहे. एक सामान्यवृत्ति, आणि दुसरी विशेषवृत्ति. सामान्यवृत्तीस ज्ञातृरूप अहंवृत्ति, आणि विशेषवृत्तीस ज्ञेयरूप इदंवृत्ति असें आम्ही ह्मणतों. ह्मणजे एकाच अंतःकरणाचे सामान्य आणि विशेष असे दोन वृत्तिप्रकार आहेत. यापैकीं सामान्य जी अहंवृत्ति, ही बंधापासून मोक्षापर्यंत स्थायी व एकच असते, आणि विशेषरूप जी इदंवृत्ति, ही क्षणिक आणि अनंत किंवा नाना असते. अर्थात् पूर्वोक्त जें स्वरूपसत्तात्मक केवलसंज्ञित ज्ञान, तें या सामान्य व विशेष अशा दोन्ही प्रकारच्या वृत्तींत प्रतिबिंबतें. यास उदाहरण असें कीं, मी घट पाहतों, मी पट पहातों, मी ऐकतों, मी चाखतों, मी हुंगतों, मी विचार करतों, मी निश्चय करतों, इत्यादि स्थलीं 'मी' ही अहंवृत्ति सर्व व्यवहारांत एकच स्थायीरूपानें वापरत आहे. पण, 'घट-

पटादिरूपदर्शन, शब्दश्रवण, इत्यादिरूप, मनोबुद्धिद्वारा किंवा इन्द्रियद्वारा, जी वृत्ति वापरत आहे ती नानाप्रकार आहे, अर्थात् ती क्षणिक आहे. पण ह्या दोन्ही प्रकारच्या वृत्तिमध्यें जें प्रतिबिंबणारें ज्ञान, तें अधिष्ठानात्मक सत्ताभूत, असें केवलसंज्ञित-उदासीन, शांत असें मूळ बिंबभूतच आहे. अर्थात् प्रतिबिंब तें बिंबच असतें. म्हणून प्रतिबिंबाची कांहीं उत्पति व नाश वास्तविक नाहींत, नामरूपात्मक ती सामान्य किंवा विशेष अशी उभयविध वृत्ति उत्पन्न होते आणि नाश पावते. ह्मणजे सत्तारूप आत्मभूत अशा केवलसंज्ञित ज्ञानाचे दृष्टीनें हे सामान्यविशेषरूप उभय वृत्तिप्रकार कोणी कांहींच नाहींत. ' अनुभव अनुभव ' म्हणून जो पदार्थ आहे तो तरी हेंच केवलसंज्ञित ज्ञान वृत्त्यारूढ होणें; वृत्ति उदयाला न आल्यामुळें ज्ञानप्रतिबिंबित नाहीं; तेव्हां असें ह्मणतात कीं, अनुभव आला नाहीं. वृत्ति उदयाला आली कीं असलेलें सिद्ध केवलसंज्ञित ज्ञान प्रतिबिंबायचेंच; तेव्हां लोक ह्मणतात कीं, हँ आतां मात्र अनुभव आला किंवा झाला. पण अनुभव या शब्दाचा अवयवार्थ असा आहे कीं, जो नित्यरूपच आहे. ह्मणजे जें नित्य अगोदरपासून, मध्यें, आणि अंतीं एकसारखें सतत असणारें, त्यास अनुभव असें म्हणावें; तेव्हां असें लक्षण या ज्ञानांशीं आहे कां वृत्त्यंशीं आहे हें विचार करून पाहावें. अर्थात् वृत्ति चंचल, क्षणिक, जड; ती अनुभवरूप स्वतः कधीं नाहीं. ज्ञान मात्र बिंबरूपानें तर नित्य केवल एकरसच आहे; वृत्तिसंबंधी विशेषांनीं त्यास अनेकाकारता येते. तशी ती आली म्हणून कोणास फुंद नको; आणि नाहीं आली म्हणून खंतीही नको. कारण, आपण वास्तविक सामान्यविशेषभावशून्य असेच मूळ अखंडदंडायमान केवळ आत्मभूत एकरस ज्ञानमात्ररूप आहों. तेव्हां आहे प्रकार तो सर्व अनुभवच आहे. तोच निजप्रतीतिरूप संतत बोध होय.

ह्मणजे कोणत्याही पदार्थाचा उल्लेख होण्यापूर्वीं आपण अगोदरच स्वताचे ठिकाणीं प्रबुद्ध केवल निजज्ञानरूप असतोंच असतों; ह्मणजे जीवंतपणानें तरी स्फुरून राहिलेले असतों. मग अशा स्वयंस्फुरद्रूप ज्ञानसंज्ञित आत्म्याचा प्रकाश अहंवृत्तिमध्यें आणि इदंवृत्तिमध्यें भरतो, त्यांत अहंवृत्तिमध्यें तर बंधापासून मोक्षापर्यंत स्थायिरूपानें प्रथमच एकदा भरलेला आहे तो असतोच; इदंवृत्ति ही सविशेष सविषय अशी कांहीं ना कांहीं तरी प्रतिक्षणीं भिन्न भिन्न असते, तिच्यांतही तो प्रकाश अहंवृत्तिचे द्वारा भरतो. सर्व प्रकारच्या विषयाचे आकाराची ती तत्कालच बनते असा कांहीं नियम नाहीं. तशी ती बनली नाहीं ह्मणून प्रकाशास थोडाच रोडपणा येणार ! कारण प्रकाश आपलें काम करीतच आहे; ह्मणजे तसल्या विषयाच्या आकाराची ती वृत्ति बनली नाहीं अशा रीतीनें तरी तोच प्रकाश उल्लेख देत आहे. एवंच आत्मा नित्य निरंतर सिद्ध आहे; सत्ता हें जसें त्याचें एक स्वरूपलक्षण आहे, तसें केवळ ज्ञान हेंहि त्याचें स्वरूपलक्षणच आहे; अर्थात् तोच केवलसंज्ञित ज्ञान आहे. किंवा हें स्वयंप्रकाशरूप केवळ ज्ञानच आत्मसंज्ञित परमार्थतत्त्व आहे. आत्मा जसा अविनाशी आहे तसें त्याचें स्वलक्षण ज्ञानही अविनाशीच आहे. किंबहुना आत्म्याचा किंवा स्वताचा परिचय नित्य सहज सिद्ध आहे, तद्विषयीं परिचय किंवा प्रकाश नवीन ह्मणजे साध्यावस्थ असा मुळींच तो नाहीं. कारण, तो अंगचाच आहे; आणि तोच प्रकाश सर्वत्र पुरवतो आहे. ज्ञान ह्मणून जगांत नवीन संपादनीय वस्तु अशी कांहींच नाहीं; कारण तें तर आत्मा ह्मणून नित्य सिद्ध आहे. त्याच्या प्राप्त्यर्थ कोणीही हैराण व्हावयास नको. परंतु चित्ताविष्ट गाढ भ्रमापुढें करावें तरी काय ! येथें कोणी अशी शंका करील कीं, जर आत्माच ज्ञानरूप आहे, आणि जर तें ज्ञान एकच केवलस्वरूप आणि स्वयंसिद्ध आहे, तर

मग ज्ञानसंपादनार्थ या साऱ्या जगभर अनेक पाठशाला, विद्यालयें, गुरुशिष्यसंप्रदाय, मोठा प्रचंड ग्रंथसंग्रह, विचारशील पुरुषांचे नवीन नवीन शोध, शास्त्ररचना, मोठा धनव्यय, आणि अनंतपर्वतप्राय हे श्रम, असा हा अगडबंब खटाटोप हो कशाला पाहिजे ! त्याचप्रमाणें 'मला कांहीं हो कळत नाहीं!' असें तोंड वेंगाडून सांगणाऱ्या मनुष्यास खंत कां वाटावी ? त्यानें उगाच मूर्खमन्य कां व्हावें ! आणि दुसरें असें कीं, 'आतां मला कोठें थोडें समजूं लागलें, कृपा करून त्यांनीं शिकविलें, ह्मणून मला ही विद्या आली.' इत्यादि लोकवचनांवरून 'ज्ञान' ह्मणून उत्पाद्य किंवा साध्य अशी चीज आहे, असा जो उघड अर्थ दिसतो त्याची वाट काय? या आक्षेपाचा थोडक्यांत परिहार असा कीं, 'मला अमुक ज्ञान झालें' असें जेव्हां कोणी मनुष्य बोलतो, तेव्हां त्यांतील इतकाच अर्थ समजला पाहिजे कीं, त्या मनुष्याच्या अंतरंगांत जी ज्ञानरूप चित्कला केवलरूपानें प्रकाशमान असते, तिलाच त्यानें 'अमुक तमुक' ह्मणून कांहीं एक सामान्यविशेषरूप पदार्थाचा आकार दिला; अर्थात् पदार्थ ह्मणजे नामरूपकल्पना. ही नामरूपकल्पना, त्या स्वस्वरूपभूत केवलज्ञानसंज्ञित चित्कलेच्या अखंड मंडलाकार प्रकाशावर मनोबुद्धीन्द्रियद्वारा रूढ झाली ह्मणजे हा मनुष्य असें मानतो कीं, 'मला अमुक पदार्थाचें ज्ञान झालें.' पण ही निवळ त्यास भ्रांति झाली आहे असें समजावें. कारण, ज्ञान नवीन झालें किंवा आलें असें नाहीं, तर नामरूपाकार कल्पना मात्र नवीन नवीन येत असते. घट तयार होतांच, त्यांत आकाश अवकाशरूपानें भरल्यासारखें दिसतें, या दृष्टान्ताचाच नीट विचार करावा. ह्मणजे येथेंहि तें अवकाशरूप आकाश त्या घटांत नवीन उत्पन्न झालें आणि शिरलें असें निःसंशय नाहीं; पण उलट त्या आकाशांत तो उपाधिरूप कल्पनाकृत नामरूपाकार

घटच नवीन आला; ही गोष्ट कोणासही पटण्याजोगी सहज आहे. त्याचप्रमाणें प्रत्येक नामरूपाकार कल्पना, ह्मणजे आपल्या सत्तारूप आत्मभूत केवल चित्प्रकाशात्मक स्वयंभुज्ञानकलेचीच ती सामान्य-विशेषरूप स्थिति; आणि अशी ही कल्पनानामरूपात्मक सामान्यविशे-षरूपस्थितिच सर्व कार्यकारणभूत स्थूलसूक्ष्म आपली जगत्संस्था होय.

एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति, एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति ।

ह्मणजे जें कांहीं आहे तें अवघें एकच आहे; तथापि ऋषि, मुनि त्यास अनेक नामरूपाकारांनीं कल्पितात, प्रतिपादितात, आणि वारंवार तसा तसा व्यवहार करतात. सारांश, 'त्यानें अमुक विद्या संपादिली, अमुक शास्त्राचा अभ्यास केला, तेव्हां तो विद्वान् झाला,' या वाक्यां-तील तरी अभिप्राय असाच आहे. ह्मणजे त्या त्या अनेक नामरूपाकार कल्पनांची एक एक मोठी गंज अगदीं व्यवस्थित रीतीनें आपल्या मनोबुद्धीन्द्रियद्वारा स्वरूपभूत चित्प्रकाशरूप स्वयंसिद्ध केवलसंज्ञित ज्ञानमंडलावर त्यानें रचून ठेवली! इतकीच गोष्ट. ही जी अशी त्या त्या अनेक नामरूपकल्पनांची एक व्यवस्थित गंज, तिचेंच नांव ती एक विशिष्ट विद्या. अशा त्या अनेक नामरूपकल्पनांचे भारे ज्या वखारींत मिळतात त्याच ह्या पाठशाला. अर्थात् गुरु शिकवितो ह्मणजे आपल्याजवळ सिद्ध झालेल्या किंवा जुळवून तयार केलेल्या त्या त्या नामरूपकल्पना शिष्याच्या हृदयस्थ स्वयंप्रकाश ज्ञानमंडलावर रचित असतो, किंवा रेखाटीत असतो; आणि शिष्य तरी शिकतो किंवा अभ्यास करतो ह्मणजे त्याच नामरूपकल्पना तो आपल्या स्वयंभु ज्ञानानें प्रकाशित असलेल्या हृदयांत खोदून घेत असतो. एवंच तात्पर्य इतकेंच कीं, ज्ञान ह्मणून कोणी कोठून आणीत नाहीं आणि कोणी कोणास देत नाहीं, अशीच वस्तुस्थिति आहे. हेंच स्वयंसिद्ध, जीवभूत, आत्मभूत, चिद्रूप केवलसंज्ञित ज्ञान, साहंकारबुद्धिवृत्तीशीं

सबद्धसें मानून सामान्याकार ज्ञातृता पावलें, आणि इदंवृत्तिशीं संबद्धसें मानून विशेषाकार ज्ञेयरूपतेस आलें. विचारदृष्टया तें असंग आणि केवलरूपच आहे. पण अविचारदृष्टया तेंच सामान्यविशेषरूप झाल्यासारखें वाटतें. ज्ञातृतेस साहंकार बुद्धिवृत्ति हा एक सामान्य उपाधि होतो आणि ज्ञेयरूपतेस अनेकरूप इदंवृत्ति हा विशेष उपाधि होतो, अर्थात् हे उपाधिच नवीन उत्पन्न होतात. हें सिद्ध चिद्रूपज्ञान कांहीं उत्पन्न होत नाहीं. तें आपलें त्या त्या उपाधीच्या आकारानें भासतें मात्र. ज्ञेयाकारतेनें त्याजवर बद्धत्वकल्पना; आणि ज्ञातृरूपतेनें किंवा साक्षिरूपतेनें त्याजवर मुक्तत्वकल्पना; परंतु उभयविध उपाधिरहित अशा असंग केवलसंज्ञित वस्तुज्ञानरूपदृष्टया ना बद्धत्व, ना मुक्तत्व. ह्मणजे पुनः सारांश असा कीं, जर आपण आत्मा ह्मणून नित्यसिद्ध सत्तामात्र केवल ज्ञानरूपच आहों असें निश्चितपणें सावधान आणि सादर अनुसंधान ठेवलें तर ज्ञानसंपादनाचा तो पूर्वोक्त सर्व प्रचंड खटाटोप अत्यंत वृथाच आहे; परंतु निष्कारण उपेक्षा केल्याबद्दल किंवा केल्यास तो सर्व अजस्र खटाटोप योग्यच आहे. अर्थात् आपण अज्ञान म्हणून एक कल्पना रुढविली, परंतु ज्ञानप्रकाशावांचून व्यवहारही चालेना, म्हणून ज्ञेयज्ञातृभाव पत्करून पदार्थसंबंधी ज्ञानाविषयीं जनाला सोस लागला. पदार्थ म्हणून वस्तुतः स्वतः कांहींच नाहींत. परंतु कल्पनेला काय तोटा आहे! अर्थात् अनंत पदार्थ ती उभे करते; त्यांपैकीं जितक्यांचें ज्ञान हा जोडतो, तेवढ्यानेंच आपण सगळा शहाणा आणि जग अर्धें शहाणें, मिळून दीड शहाणपणा एकंदर जगांत पसरला. आपणचिज्ञानस्वरूपआहे, तेंगेलेंहेंदुःखनवाहे, पैंविषयज्ञानेंहोय, गगनायेवढा! ह्मणजे पदार्थविज्ञानाची येथें प्रतिष्ठाच नाहीं, उलट तें तात्त्विक परमार्थसिद्धीस एका दृष्टीनें विघ्नच आहे असें ज्ञानोबाराय ह्मणतात;

असो, हें किति बोलावें! अज्ञानाचें पुरें दाढून सोंगच घेतलें! तेव्हां तें अखेर उतरण्यासाठीं तो भयंकर खटाटोप क्षणभर योग्यच ठरला. तथापि तो व्यर्थच झाला. कारण अज्ञानरूप कल्पनेला ज्ञानकल्पना सोसेते नाहीं; ज्ञानकल्पनेपुढें अज्ञानकल्पना उभीच राहत नाहीं. एरवीं स्वस्वरूपभूत सर्वावभासक चैतन्यरूप केवलसंज्ञितज्ञान कोणाला यें म्हणत नाहीं, आणि कोणाला जा म्हणत नाहीं; कारण तें सर्वांचा आत्मा, त्याचा कोणाशीं विरोध नाहीं. आगंतुक शब्दमात्ररूप ज्ञानाज्ञानकल्पना, किंवा त्या तशा वृत्तिमात्र परस्पराशीं विरोधी आहेत. पण सुंदोपसुंदन्यायानें त्या दोन्ही एकदम नाहींशा होतात; किंवा भस्मासुरन्यायानें, ज्ञानकल्पना प्रथमतः अज्ञानकल्पनेस तर भस्मसात् करतेच; पण आपलाच वरदहस्त आपल्यावर ठेवून आपणा स्वतासही ती नाहींसें करून टाकते; अशा रीतीनें प्रस्तुत हें जें आपलें आत्मतत्त्व, त्याच्या केवळ ज्ञानमात्र स्वरूपलक्षणेंकरून खुणविलें, तें आहे तसेंच आहे, अशी वस्तुस्थितिच आहे ती हेतुदृष्टान्तवर्जित आहे. कोणी म्हणेल कीं हें जें असें सच्चिद्रूप, सत्यज्ञानमात्ररूप आत्मतत्त्व आपण खुणविलें, तें एक आहे? कीं, अनेक आहे? ह्मणजे द्वैतरूप आहे कीं, अद्वैतरूप आहे? यावर आमचें असें विचारणें आहे कीं, वस्तुतः सिद्धान्त म्हणून तें कसें असेल तें आह्मी पुढें बोलूंच; परंतु तुलाच अगोदर कसें त्याबद्दल वाटतें तें सांग. अद्वैत असेल तर बरें, कां द्वैत असेल तर बरें? अद्वैत ह्मणजे एकरूप असेल तर बरें; कारण तंटा तरी होणार नाहीं. द्वैत ह्मटलें ह्मणजे बोलून चालून दुफळी! त्यांत कशाचें समरसतेचें सौरस असणार! दोन असून त्यांत अविरोध, परस्परानुकूल्य असेल तर बरीक द्वैत असलें तरी खपेल; पण तसें असणें सर्वथा अशक्यच, किंबहुना असंभाव्यच. ह्मणजे सार्वभौम राजा सर्व सुखांनीं सर्वथा पूर्ण सुखरूप आहे; आणि

प्रधान, इतर सर्व प्रजाजनांपेक्षां कितितरीपट अधिक सुखी आहे. तो इमानानें गादीची नोकरी बजावीत आहे, तो बहु थोर आहे; राजा, देखील त्याच्या वचनांत वागतो. तो म्हणेल तितक्या आणि तसल्या सुखाचा आणि सत्तेचा तो अधिकारी होऊं शकेल; पण आपणांस राजपदाची प्राप्ति नाहीं ही कल्पना त्यास कां येऊं नये, आणि त्यानेंही खरोखर राजा कां असूं नये? अर्थात् तशी कल्पना त्यास केव्हां तरी एकदां येईल, आणि ती आली म्हणजे त्यास स्वस्थता वाटणार नाहीं, मग त्यास इतर सुखाची प्रतिष्ठाही वाटणार नाहीं. ती या सार्वभौमपदाची महत्त्वाकांक्षा त्यास व्यग्र करील. सारांश, सार्वभौमराजपद म्हणजे पूर्णसत्ता आणि पूर्ण सुख अशीच त्यांत कल्पना आहे; आणि ती जर एखाद्या व्यक्तीला आली तर ही त्याच्या कर्तव्य आणि संपादनीय सकल पुरुषार्थसीमेस पोंचविणारी असली पाहिजे हें निसर्गदेवताच सांगते. किंवा दुसरा दृष्टान्त असा कीं, सुखाची रक्कम शंभर आहे. आणि आपल्या वांट्यास नव्याण्णव आली, एक अंश आला नाहीं, तर तेवढा तरी तो नाहीं, तो न्यून आहे असें वाटून तोही मिळावा आणि आपले बरोबर शंभर व्हावेत असें कां वाटूं नये? यांत कांहीं अन्याय नाहीं. त्याप्रमाणें आपल्या सुखास न्यूनता देणारें दुसरें म्हणून कोणी कल्पित जरी असलें तरी तेंही वस्तुतः खुपेल, मग खरेंच दुसरें असेल तर काय वाटेल तें काय सांगावें! यावरून अद्वैत असणें हेंच युक्त दिसतें. वाहवा!! किति स्वाभाविक विचारसरणी ही! एरवीं सिद्धान्त तर असाच आहे. शास्त्र असें सांगतें कीं,

उदरमंतरं कुरुते अथ तस्य भयं भवति ।
एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म नेह नानास्ति किंचन ।
एकोहं बहुस्यां प्रजायेय, तदात्मानं स्वयमकुरुत ।
स सर्वमभवत् । तत्त्वमसि । योऽन्यां देवतामुपास्ते .

न स वेद यथा पशुः। ब्रह्म तं परादाद्योऽन्यत्रात्मनो ब्रह्म वेद।
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति।
इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते। इदं सर्वं यदयमात्मा।
पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्चभव्यम् द्वितीयाद्वै भयं भवति।
यथा ह्येको ज्योतिरात्मा विवस्वानपो भिन्ना बहुधैकोऽनुगच्छन्। उपाधिना क्रियते भेदरूपो देवः क्षेत्रेष्वेवमजोऽयमात्मा। यत्र हि द्वैतमिव भवति तदा इतर इतरमिव पश्यति।

एक एव तु भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचंद्रवत् ॥
लभंते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः।
छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥
येषां त्वंतगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम्।
ते द्वन्द्वमोहनिर्मुक्ता भजंते मा दृढव्रताः ॥
इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः
निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥

अशीं अनेक वचनें आहेत; त्यांपैकीं हीं अगदींच थोडकीशीं आम्हीं प्रमाणार्थ ह्मणून घेतलीं आहेत. यावरून भेदवाद किति हास्यास्पद आहे हें सहज दिसून येईल. सर्व वेदान्तग्रंथांतील आरंभ, मध्य, समाप्ति, फलश्रुति, इत्यादिक तात्पर्यनिर्णायक सर्व लिंगांचा विचार करतां स्वरसतः भेद सिद्ध होत नाहीं. तत्त्वत स्वहितदृष्टीनें भेद वाटणें ह्निदानीं श्रेयस्कर नाहीं. युक्तीला तो भेदभाव कबूल नाहीं. धर्मशास्त्र आणि नीतिशास्त्र भेदवादास अनुकूल नाहींत. भेदवाद सांगणें ह्मणजे बालिश कलह करणें यासारखें आहे; अर्थात् प्रौढ आणि शिष्ट यांनीं तो निंद्यच मानलेला आहे. तत्त्वविचार करावयाचाच नाहीं, तितक्या खोल पाण्यांत जावयाचेंच नाहीं, वरवर स्थूल विचारास जें

ग्राह्य होईल तितकेंच पुरें असे डोळे घट्ट मिटून माना हालविणारे नंदीबैल जगांत पुष्कळ असतील; त्यांच्या गळ्यांतील घंटांच्या माळेच्या नादास ऐकून रिझणारीं अर्भकेंही जगांत पुष्कळ असतील, परंतु त्याबद्दल आह्मांस अत्यंत कींव येते! असो. हा भेदवाद कसा हास्यास्पद आहे तो लक्षांत आणा. आपल्या घरोघर नेहेमीं दिवे लागतात. ते दिवे एक दिवशीं परस्पराशीं भांडत बसले कीं, तूं मजहून वेगळा आहेस, मी तुजहून वेगळा आहें, माझ्याहून तूं लहान आहेस, मी मोठा आहें, मी तुझ्या अगोदरचा आहें, तूं मज-पासून झाला आहेस, माझा प्रकाश अतिशय मोठा आहे, तुझा अगदीं मंद आहे. पहा या दिव्यांतील परस्परांचा वाद कसा गमतीचा आहे; किती तरी अश्लाघ्य आहे! या वादांत जर कोणास तथ्य वाटत असेल, तर प्रत्येक जीव वेगळा आहे, ह्मणजे अगदीं भिन्नवस्तु आहे, आत्मा वेगळा आहे, ईश्वर वेगळा आहे, ब्रह्म वेगळें आहे, सरासरी, जीव परस्परांहून भिन्न आहेत, आणि जीव ईश्वराहून किंवा परब्रह्माहून वेगळा आहे, असल्या वादांत आह्मीही तथ्य मानूं. भेदवादाची खरी परीक्षा गाढ झोंपेंत, किंवा असंप्रज्ञात समाधिस्थितींत, सारांश आनंदाच्या ऐन सामरस्यांत प्रत्येकास चांगली होणार आहे. ह्मणजे यांतील भावार्थ असा कीं, जर भयदुःखशून्य अशा आनंदाचें पूर्ण सामरस्य असणें हा पुरुषार्थ वाटत असेल, तर भेदभाव सर्वथा परिहर्तव्यच वाटणार! कोणी ह्मणेल कीं, आनंदाचे ऐन सामर-स्यांत तो भेदभाव नसतो, किंवा त्यानें नसावें हें सर्वथा कबूल आहे; पण अवान्तर समयीं भेद स्फुरतो. बरें, आनंदाच्या निबिड सामरस्याहून अवान्तर समयीं ह्मणजे भयदुःखसमयीं असाच अर्थ ना? तर मग भेद वागविणारा भयदुःखसमय हा कांहीं कोणाला कधीं कधीं अभि-लषित होणारा पुरुषार्थ आहे कीं काय? जर तो पुरुषार्थ असेल

तर मग भेद किंवा द्वैत असणें अत्यावश्यकच आहे; कारण त्यावांचून भयदुःखसंभवच नाहीं. पण, भयदुःखात्मकस्थिति कांहीं कोणासच अपेक्षित नाहीं, आणि पूर्णानंदसामरस्य तर असावें असेंच प्रत्येकास इष्ट आहे, म्हणून जेणेंकरून भेददृष्टि न राहील असेंच कांहीं तत्त्वज्ञानकौशल शिकलें पाहिजे. आणि प्रत्येकानें तसें नित्य निरंतर भयदुःखरहित पूर्ण आनंदसामरस्य मिळविलें पाहिजे हेंच काय तें पुरुषार्थाचें रहस्यसर्वस्व आहे. कोणी म्हणेल कीं, भेदाचें भान मात्र नसो, पण तो आपला स्वताचे ठिकाणीं असेना. आम्ही पण त्यावर असें म्हणतों कीं, ठीक आहे त्याचें भान न झालें म्हणजे बस्स आहे; मग तो राहिना कां बापडा! त्याचें सत्यत्वरूपानें भान असण्यांत सर्वांचेंच पोट दुखतें इतकें तर खरेंच. तेव्हां भेदसंबंधीं सत्यत्वभान नाहीं अशा स्थितींत तें द्वैत असतेंच असें म्हणणें असेल तर तो उगाच सोस मात्र आहे. बरें अशा स्थितींत तरी तें द्वैत कोठें राहतें? भानाच्या पलीकडे किंवा आलीकडे? भानामध्यें म्हणजे सत्यत्वभानाचे पोटांत तर त्यास सर्वथा जागा देतां येत नाहीं; कारण, मग ती असह्य भयदुःखरूप पोटदुखी लागणार. एरवीं, भानाच्यापलीकडे किंवा आलीकडे कोठें जरी तें राहिलें तरी आम्हांस चालेल; पण ज्याचें कधीं भानच नाहीं, असलें तें त्या भेदाचें अस्तित्व काय किंमतीचें आहे बरें! वंध्यासुत कधीं दिसावयाचा नाहीं, एरवीं तो आहे असें जर कोणीं म्हटलें तर आम्हांस त्याबद्दल विषाद वाटण्याचें कांहीं कारण नाहीं, आम्हांला कांहीं त्याची दाटी होत नाहीं! सांगणाराचें मौर्ख्य मात्र उपहासपात्र आहे. बरें येथें द्वैताचें भान असूनही आनंदावस्था असते असें कोणाचें म्हणणें असले तर तें द्वैत फार गोडवें आहे. अर्थात् तें कोणासच बाधक नाहीं, म्हणजे विरोधरहित भयदुःखरहित असें तें द्वैत आहे; म्हणजे तें. आभासमात्र, आणि

म्हणून मिथ्याच ठरतें; असलें द्वैत असेल तर आम्हीहि क्षणभर त्याचें कौतुक करूं. तरी पण या बोलण्यावरून असें दिसतें कीं, भेदवादि-लोकांस पूर्णानंदाच्या सामरस्याची अपेक्षा नाहीं; म्हणूनच त्यास भेद-भास सत्यत्वानें कबूल आहे. ते ह्मणतील कीं, आह्मांलाही त्या आनंदाचे ऐन पूर्णसामरस्यांत भेदभान नसतें. खरेंच अशा लाभास तुम्ही पात्र आहांसें वाटत नाहीं; एरवीं तो लाभ तुह्मांस नसावा असें आमचें ह्मणणें सर्वथा नाहीं. तो लाभ तुम्हांसहि असावा ह्मणून तर अद्वैत-स्थापनेविषयीं आमचा एवढा श्लाघनीय आणि परम पवित्र आग्रह. आणि इतरांचा पाहावा तो भेद स्थापनेविषयीं! किति तरी तो अमंगल आग्रह! असो, पण भेदसत्यत्ववादी, मग तो कोणीही असो, तो निवळ दैत्यच समजला पाहिजे. केवळ रजोगुण आणि तमोगुण यांचाच बनलेला तो पुतळा! त्याच्यामध्यें थोडकासा जरी प्रामाणिक शुद्धसत्त्वगुण असता, तर त्याची अंतर्दृष्टि ह्मणजे बुद्धि थोडी तरी साफ झाली असती; आणि मग सकलजगद्वन्द्य अशा श्रीमद्भगवद्गीतेंतील

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥

या वचनानुसार त्यास सात्त्विक ज्ञानवान् असें ह्मणतां आलें असतें. या वचनाचा अभिप्राय असा कीं, ज्याचे योगानें असणाऱ्या, भास-णाऱ्या अशा या सर्व भूतांमध्यें एक अक्षय्य, अविभक्त, समरस, स्वरूपभूत, आणि सन्मात्ररूप अशी वस्तुस्थिति गोचर होते, तें ज्ञान सात्विक होय. या सात्त्विकज्ञानाची किंमत राजस आणि तामस अशा ज्ञानांहून अधिक आहे; तेव्हां तेंच सर्वांना मान्य, आवश्यक आणि प्रियतम असलें पाहिजे. जों जों शुद्धसत्त्वगुणाचें आधिक्य तों तों स्वच्छता अधिक असते. ह्मणून अशा सात्त्विक दृष्टीनें जें जें दिसतें, आणि अशा सात्त्विक बुद्धीनें जें जें प्रतीतीस येतें, तें तें निर्मल आणि

सत्य असतें असें सर्वसंमत आहे; असें असतां भेदवादकास भेदच दिसतो, तेव्हां त्याची दृष्टि सात्त्विक नाहीं हें खास. ती त्याची दृष्टि तमोगुणाच्या अंधकारानें आणि रजोगुणाच्या धुळीनें भरून गेली आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. भेदवादी भेद पाहतो, म्हणजे पूर्व-सिद्ध असणाऱ्या भेदास तो पाहतो असा प्रकार नाहीं. तर, भासापुरता तो नवीन भेद करतो. म्हणजे अर्थात् भेद याचा अर्थ विदारण असा आहे. विदारण म्हणजे फाडणें, फोडणें, तोडणें; तेव्हां मूळचें एक अखंड समरस असेंच कांहीं तरी आहे; आणि तें हा फाडीत किंवा फोडीत आहे असा अर्थ झाला. यावरून असें मात्र कोणी समजूं नये कीं, तें तसेंच फुटण्याजोगें किंवा फाटण्याजोगें असेल म्हणून तो फाडीत तोडीत असेल, यांत वावगें काय आहे ? परंतु आहे ती वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, ती अच्छेद्य, अदाह्य, अभेद्य, इत्यादि स्वरूपाचीच आहे, असाच वेदशास्त्रांचा घंटाघोष होत आहे, तेव्हां वस्तुस्थिति तशी नसून, हा तिच्यांत भेद करतो म्हणजे त्यास भेद दिसतो, भासतो इतकाच अभिप्राय; आणि रजोगुणतमो-गुणसमाविष्ट दृष्टि असली म्हणजे असें विपरीत भासावें हें योग्यच आहे. पण आतां अशा त्याच्या दूषित दृष्टिबद्दल धिकार करावयाचा, कां सत्कार करावयाचा हें कोणासही सांगतां येईल ! सारांश, आहे त्या वस्तुस्थितिवर याची दृष्टि पोंचत नाहीं; तो केवळ वरवर विचार करणारा आहे; त्याची बुद्धि निर्मळ आणि शांत नाहीं; शिवाय त्यास कोणी बोधक आणि तारक असा श्रीसद्गुरुच मिळाला नसावा; यांमुळें आहे तशी सहज अखण्डैकसमरस वस्तुस्थिति त्या बिचाऱ्याचे प्रतीतीला येत नाहीं. डोळा वांकडा केला म्हणजे एक चंद्राचे दोन चंद्र दिसतात; त्याप्रमाणें या भेदवादकाची स्थिति होत आहे. तिरळ्या दृष्टीनें पाहण्याची एकदां लहानपणीं खोड लागली म्हणजे मग मेरेपर्यंत

ती जात नाहीं. कांहीं लहान मुलें प्रथम गम्मत ह्मणून तसें पाहूं लागतात; परिणाम काय होणार हें त्यांना कसें तें कळत नसतें. पुढें मग ती अगदीं दुस्तर संवय होऊन बसते; ती त्यास एक कायमची दुष्ट लकब किंवा खोड जडून जाते; सर्वथा तशीच गति या भेद्वादाची आहे; त्याला सरळ पहावयाचेंच नाहीं. याला झोंप देखील चांगली गाढ लागत नसेल! कारण, तेथें कांहीं द्वैतभान नसतें; आणि तें तर याचें सर्वस्व आहे. तेव्हां तें जवळ घेऊन काय डोळे मिटून पडेल तीच याची सारी विश्रान्ति. सारांश, समरस आनंदपदीं द्वैताचा चट्टामट्टा होतो. आनंदपद तर पाहिजे; आणि द्वैतसत्यत्वभान स्फुरण्याचें तर संपत नाहीं; तेव्हां याला जीवंतपणीं कांहीं अद्वैत आनंदघन असें शास्त्रसंमत मोक्षपद मिळावयाचें नाहीं हेंच सिद्ध होतें, त्यास मेल्यावरही मोक्ष निःसंशय मिळणार नाहीं; किंबहुना त्यास कधींच ती नित्यमुक्तता मिळावयाची नाहीं. याशिवाय दुसरा विचार असा कीं, परोपकारबुद्धि आणि परस्पर उपयोगिता या दोन वृत्तिमध्यें तात्विक रहस्य निदान हेंच सिद्ध होतें कीं, आत्मा किंवा जीव एक आहे; माझा आत्मा किंवा जीव, दुसऱ्याहून भिन्न, किंवा त्याचा मजहून भिन्न ही कल्पना सदैव जीवंत राहून कोणीही दयाशील, उपकारशील अथवा उदारबुद्धि या जगांत निपजणार नाहीं. केवळ तात्पुर्त्या क्षणिक व्यवहारव्यवस्थेकरितां दया, उपकारबुद्धि इत्यादि गोष्टी पाहिजेत, हें त्यांच्या प्रवृत्तिसिध्यर्थ क्षणभर मानतां येईल; पण शेवटीं मी दुसऱ्यावर कां दया करावी? किंवा त्यानें तरी ती मजवर कां करावी, या प्रश्नाचें तात्त्विक समाधान आमच्या मतीं एकच आहे; आणि तें हेंच कीं, येथून तेथून आत्मत्वाचा एक अखंड तंतु आहे ह्मणून धर्म आणि नीति यांची मूळ प्रवृत्ति आहे असें ह्मटलें पाहिजे. एरवीं शास्त्र तर भेदवादास सर्वप्रकारें निंद्यच ठरवीत

आहेच. तें असें ह्मणत आहे कीं, जर यत्किंचितही कोणी भेद सत्य मानील तर त्यास भयच होईल. हें ब्रह्मसंज्ञित आत्मतत्त्व किंवा जवितत्त्व, सजातीय, विजातीय आणि स्वगत अशा तिन्ही भेदांनीं रहित आहे. ह्मणजे तो जीवनभूत आत्मा अखंड एकच एक आहे. आपणच पुष्कळ व्हावें ह्मणून त्यानें आपल्यासच तसें केलें; अर्थात् तो आपणच स्वतः सर्व विश्वरूप झाला आहे. तेंच तूं, तेंच मी, तेंच हें सर्व. ईश्वर ह्मणून आपल्याहून कांहीं वेगळी वस्तु आहे अशा दृष्टीनें जो त्याची उपासना करूं पाहतो, त्याला उपासना घडत नाहीं, ज्ञान होत नाहीं. कारण तो पशुच होय. फार काय सांगावें, जो कोणी, ईश्वर, आत्म्याहून ह्मणजे आपल्याहून वेगळा आहे अशा बुद्धीनें त्याची उपासना करूं पाहतो, त्यास परमेश्वर आपल्या पोटांत घेत नाहीं; अर्थात् जो कोणी येथें कोणत्याहि प्रकारें नानात्व किंवा भेदभाव पहातो, तो भयदुःखरूप संसारासच पुनः पुनः पावतो. तो सर्वसाक्षी परमात्माच आपल्या अनंत मायाबलानें बहुरूप झालासा दिसतो, अर्थात् बहुरूपता किंवा भिन्नभावदशा ही वास्तविक नाहीं; ती मिथ्या आहे. म्हणजे पुनः, भासमान असणारें हें सर्व, तोच एक परमात्मा विलसत आहे; म्हणून भूत, भविष्यत् आणि वर्तमान असें सर्व कांहीं परमात्माच आहे, त्या अर्थी द्वैत वास्तविक समजूं नये, तसें समजण्यापासून त्या समजणाऱ्याला भयच होणार. ज्याप्रमाणें एकच सूर्यनारायण किंवा चंद्रमा भिन्न भिन्न पात्रांतील भिन्नभिन्न उदकराशींत बहुप्रतिबिंबरूपानीं अनुप्रविष्टसा दिसतो; अर्थात् उपाधियोगानें तो भिन्नरूप दिसतो, त्याप्रमाणें या सर्व कार्यकारणात्मक जगांत एकच निर्विकार आत्मतत्व अंतःकरणरूप उपाधीच्या अनेक विभागांत प्रतिबिंबल्यामुळें बहुरूपाकारसें विराजमान दिसतें; अर्थात् द्वैत झालेसें दिसतें आणि हा द्वैतसें भावतो. परंतु जर त्या

द्वैताविषयीं सत्यत्वबुद्धि झाली तर मात्र सर्वथा हानि आहे. याकरितां ज्यांना विचारदृष्टि उत्पन्न होते, ज्यांची द्वैतसत्यत्वबुद्धि विच्छिन्न होते, ते निष्पाप होतात, आणि तेच सर्व भूतांचें हित करण्याविषयीं एकनिष्ठ असतात, ह्मणून त्यांस शांतिब्रह्माचा लाभ होतो. जे द्वैतबुद्धिच्या व्यामोहांतून मुटले, त्यांचें पाप संपलें; ते परमपवित्र, त्यांनाच सर्वात्म्याची अनन्यभक्ति घडते. तें परब्रह्म सर्वत्र समरस अखंड एक अद्वितीय आणि प्राकृतगुणदोषगंधशून्य असेंच आहे. हें रहस्य जे कोणी समजतात ते त्या परब्रह्मीं परब्रह्मरूपच असतात. त्यांनीं संसार येथेंच जिंकला, ह्मणजे ते देहाकारानें जीवंत असतांच मुक्तरूप होतात. अशा रीतीनें भेददृष्टीची युक्तिपूर्वक अनेक प्रकारें निंदा करून अभेददृष्टीची आवश्यकता शास्त्रानें गायिली आहे, ती सर्वथा लक्षांत आणून खोलदृष्टीनें विचार करावा, अनुभवशास्त्राचा, प्रत्यक्ष आदर करावा; सज्जनांचा ‘ वसुधैव कुटुंबकम् ’ या अभिप्रायाचा उदार चरितक्रम कित्ता म्हणून तो नित्य गिरवावा. आत्मत्वाचा एकतंतु अखंडित सर्वत्र आहे, यापेक्षां येथें अधिक काय सांगावें ! असो.

आपल्या आत्मतत्त्वाचें वास्तविक स्वरूपलक्षण ‘सत्ता’ या एकच संकेतानें जसें खुणविलें आहे तसेंच पुनः तें त्याचें तसलें लक्षण चैतन्य, केवलज्ञान अशाहि एका संकेतानें खुणविलें आहे. पण सत्ता आणि चैतन्य हे पृथक् वस्तुरूप आहेत असें मात्र समजूं नये. तीं अगदीं एकरस आहेत. संकेतभेदानें अर्थभेद असतोच असा नियम नाहीं. अर्थात् आत्मतत्त्व जर एकच आहे तर त्याचे स्वरूपांत भेद किंवा प्रकारवैचित्र्य असणें हें तत्त्वविचारकास कबूल नाहीं. ह्मणजे मी आत्मा एक, आणि माझें अस्तित्व किंवा स्फुरद्रूपत्व हे दोन माझे प्रकार असें ह्मणतां येणार नाहीं. जो मी, तेंच असणें, आणि असणें तेंच स्फुरणें असा अर्थ आहे. म्हणून आत्मा सच्चिद्रूपच केवल आहे.

हेंच तात्त्विक आत्मस्वरूप होय. हें आत्मत्व ज्याला नाहीं, असें कोण काय स्वतंत्रपणें मनांत आणतां येईल? माती बजा करून घट, किंवा सोनें बजा करून अलंकार, अथवा तंतु बजा करून पट, कसाही कोणापाशीं असणार नाहीं. या दृष्टीनें जो घट तो मातीच आहे; जो अलंकार तो सोनेंच आहे; आणि जो तंतु तो पटच आहे; ह्मणजे पुनः मातीच घट, सोनेंच अलंकार आणि तंतुच पट. याप्रमाणें, सत्ता, चैतन्य, स्फुरण, किंवा जीवत्व, एवंरूप जें आत्मत्व हें बजा करून जगत् म्हणून काय वेरें मनांत कल्पावें! तेव्हां जें जगत् तें आत्माच, किंवा आत्माच जगत् अशा दृष्टीनें पहातां जीव, जगत् आणि ईश्वर हें सर्व कांहीं एक समरस सच्चिद्रूप आत्मतत्व किंवा केवल परब्रह्मच तें होय. असें पहा कीं, जर आपण नुसते 'घट, पट, पात्र, वस्त्र, गज अश्व, काळा, पिंवळा, हलका, मोठा, चपल, वर, खालीं, आतां, पूर्वी, जलद,' असे शब्द समूह कोटीशः वापरले, परंतु त्यांत सत्तास्फूर्त्यंश किंवा त्याचे अपरपर्यायभूत इतर क्रियापदांश जर प्रत्यक्ष न प्रयोजिले, किंवा अध्याहृतपणें अन्वयसिध्यर्थ न गृहीत केले तर कांहीं तरी कोणाला अर्थबोध होतो काय? होत नाहीं. ती केवळ निरर्थक शब्दबडबड ठरते. हाच न्याय व्यापकपणें पहावा. अर्थात् सत्तास्फूर्तिरूप जीवचैतन्यावांचून किंवा आत्मतत्त्वप्रकाशावांचून जगत् ह्मणून कसें प्रतिष्ठित होतें तें पाहूं या! याशिवाय जगत् ह्मणजे नामरूपकल्पनात्मक तें आहे किंवा पंचभूतात्मक तें आहे, असें जरी कोणी म्हटलें तरी पंचभूतांमध्यें आकाश हें प्रथम. ह्मणजे इतर चार भूतें जर आकाशाचें कार्य आहेत, तर कार्य, कारणमात्ररूपच असतें, या न्यायानें तें भूतचतुष्टय आकाशमात्रच शेवटीं उरतें; आणि नामरूपाच्या दृष्टीनेंही शेवटीं आकाशमात्रच उरतें; पण इतक्या उपर हें स्थूलसूक्ष्मरूप, शब्दार्थरूप जें आकाश, तें सत्ता-

स्फूर्तिरूप अशा वास्तविक आत्मसंज्ञित किंवा जीवभूत परमात्मस्वरूप चैतन्यप्रकाशाचें कार्य आहे हें मनांत आणतां कार्य, कारणमात्ररूपच ठरतें किंवा उरतें. यावरून एकंदर समस्त जगत् स्वतंत्रपणानें तर कांहींच रकम नाहीं. पण त्यास परम कारणीभूत सत्तास्फूर्तिरूप आत्मत्वाच्या अन्वयानें पाहतां जगत् ह्मणून कांहीं आहे इतकें बोलावें मात्र; ह्मणजे खरोखरच बोलण्यापुरतेंच केवळ तें आहे. ह्मणून हें सर्व आत्माच आहे. अर्थात् सत्तास्फूर्तिरूप केवळ आत्माच त्या त्या नामरूपाकार भूतभौतिक पदार्थांच्या रूपानें विराजत आहे. ह्मणजे यांतील परम तात्पर्य हेंच कीं, हें सर्व, एक परब्रह्मात्मस्वरूपमात्रच आहे, असा वेदशास्त्रानुसारी पंडितजनांचा वज्रतुल्य अभंग निश्चय आहे. म्हणून आतां जें जें स्फुरत आहे, त्यांतील स्फुरणांश तर खुद्द मी आत्माच आहे, आणि नामरूपाकार अंशमात्र मला नेसवला जात असतो; ह्मणजे तितक्या नामरूपाकारांनीं मीच वदवला जात आहें आणि सजत आहें. जो मी केवळ रूपानें स्फुरत आहें, त्या माझ्याच स्फुरद्रूपतेचें 'नाम' ह्मणून एक स्फुरणच, आणि 'रूप' ह्मणून तरी एक स्फुरणच. केवल सत्ता जशी नामरूपात्मक पदार्थ ह्मणून वर्तत असते तशी केवल स्फूर्ति पण नामरूपात्मक पदार्थ ह्मणून चमकत असते. सरासरी सत्ता व स्फूर्तिच सर्वत्र सर्व रूपानीं अखंड नांदत आहे.

आतां आत्म्यासारखें प्रिय कांहीं नाही, तो निरतिशय प्रियरूप आहे असें शास्त्र तर ह्मणत आहेच; पण साधारण लोकांसही तो तसाच संमत आहे. हें मनांत आणतां तो आनंदरूप, आनंदलक्षण आहे असें ह्मटलेंच पाहिजे; कारण तो आनंदरूप असल्यावांचून त्यावर कोणाचेंहि प्रेम लागावयाचें नाहीं. अर्थात् जसा तो सत्तास्फूर्तिरूप, तसा तो आनंदरूपही आहे. केवल सत्तास्फूर्तिलक्षणानें त्यास लक्षांत घेणाऱ्यासच त्याच्या शांत, निर्विकार आनंदरूपतेचा प्रत्यय येतो.

एरवीं एवंलक्षण आत्मत्वाकडे दुर्लक्ष करून केवळ वरवर पाहणाऱ्यास सारभूत रस तर नाहींच पण चोथाही नाहीं. जेव्हां कोणास क्वचित् क्षणभर लेशमात्र आनंदाचा लाभ होतो तेव्हां तो याला आत्म्याचाच लाभ असतो. हें परमात्म्याचेंच क्षणभर दर्शन. वास्तविक पाहतां हा स्वताच आत्मा आहे म्हणजे आनंदच हा साक्षात् आहे. तेव्हां आनंदालाच आनंद व्हावा ही कल्पना कांहींशी चमत्कारिकच आहे. वृत्तिला आनंद असावा असें म्हणावें तर ती स्वतः जड आहे आणि मिथ्या आहे. तिच्यांतील चिदंशरूप आभासात्मक जीवाणुही स्वतः आनंदनिरभिलाष आहे; पण त्याच्या संगतीनें ती वृत्तिही सचेतनशी होऊन आनंदाची इच्छा करूं लागते. पण तिलाही आनंदलक्षण आत्मा दूर आहे असें मुळींच नाहीं. तो तिच्या अधिष्ठानीं साक्षित्वानें अकल्पित सिद्ध आहे. तथापि गुरुशास्त्रज्ञानसंस्कार तिला नसल्यामुळें तिला तो कोठेंच नाहींसा झाल्यासारखा होतो. कल्पित इष्ट विषयाचे द्वारा तत्स्पर्शानें जेव्हां ती अंतर्मुख होते आणि निर्विषय व निर्विकल्प होते, तेव्हां ती शुद्ध सत्त्वस्थ झाल्यानें अर्थात् स्थिर आणि निर्मल होण्यानें, मूळचा घरांतील स्वयंसिद्ध असलेला निजानंदच तिच्यांत प्रतिबिंबतो; असाच नेहेमीं क्रम चालू आहे. पण जशी सत्तास्फूर्तिरूपानें आत्मत्वाची ओळख आतां हवी तशी घडत आहे, तसाच आनंदरूपानेंही त्याचा प्रत्यय असला पाहिजे; अर्थात् तो तसाही आहेच. म्हणजे पदार्थ आपल्याला हवेसे वाटतात, यावरून ते प्रियरूप आहेत; आणि प्रियरूप वाटतात यावरून ते आनंदरूपहि आहेत असें म्हटलें पाहिजे. असा कोणता पदार्थ आहे कीं, तो या जगांत कोणाला नको आहे, तो सर्वथा निरुपयोगीच आहे, असा कोणताच पदार्थ अप्रिय किंवा निरुपयोगी नाहीं, हें अगदीं निःसंशय आहे. म्हणून प्रत्येक पदार्थ आनंदाचाच ठसा आहे; वास्त-

विक आनंद अमूर्त आहे, तो निराकार, निर्गुण, निराभास असा आहे; तोच तत्तन्नामरूपात्मक पदार्थ म्हणून मूर्त, साकार, सगुण, साभास असा देखील विराजमान असतो. यावरून दुःखादिक आनंदाचाच एक चमत्कार आहे. म्हणजे आनंदाचा स्वादिष्टपणा आणि अवीटपणा नित्यसारखा वाटावा म्हणून जणों हें त्याचेंच क्षणभर एक रूपान्तर आहे. तृप्तीची किंमत सर्वदा सारखी असण्यास भूक लागली पाहिजे म्हणजे त्याप्रकारची तीव्र वेदना झाली पाहिजे, तरच भोजनाची आणि तज्जन्य तृप्तीची मजा! अशा दृष्टीनें पहातां सर्व आनंदमयच आहे, सर्व आनंदच आहे. परंतु हें भाषण कंटकपणाचें वाटणार आहे हें आह्मी ओळखून आहों. तेव्हां आह्मी असें अगदीं चक्क निक्षून सांगतों कीं, तर मग एकदा डोळे साफ उघडून पाहूं लागावें म्हणजे दुःखादिक कधींच नाहीं. कारण आपण जर आत्मा म्हणून नित्य सत्तास्फूर्तिरूप सहज निरपेक्ष सिद्ध आहों, निरतिशयप्रियरूप आहों, तर आपण अकृत्रिम केवळ आनंदरूपच आहों. मग भयदुःखादिकांची शंकाच मुळीं कां यावी, आपल्या आत्मीय आनंदरूपतेनें जर सर्व पदार्थमात्रांत प्रियरूपता भरली आहे, तर आपण आपल्या ठिकाणीं आनंदीं आनंदरूप कसें असूं नये!! हें मोठें आश्चर्य नव्हे काय? आनंदाकरितां हे सर्व पदार्थ आहेत, सर्व पदार्थांकरितां आनंद नाहीं; म्हणजे आनंदरूप जो आत्मसंज्ञित मी, त्या मजकरितां हे सर्व पदार्थ. अर्थात् पदार्थांचाही भावार्थ, सत्तास्फूर्तिमय असा आनंदरूप मी आत्मा. तो मी आनंदाकरितां वेडा कसा व्हावें! पदार्थानुगुण मी कां असावें! पदार्थांनीं आपआपल्या कृतकार्यतेस्तव मदनुगुण असावें हेंच योग्य. तस्मात् मीच सर्वथा आनंदरूप परमार्थ; त्या माझ्यामध्येंच या सर्व पदार्थांचें पर्यवसान व्हावें हें उचित होय. जर मीच तात्त्विक आत्मा म्हणून निरतिशयप्रियरूप आणि म्हणून अखंड आनंदरूप आहे तर

अशा आत्मसंज्ञित आनंदव्यतिरिक्त स्वतः कोणीच आनंदरूप नाहीं मी आत्मा ह्मणून सर्व पदार्थ आत्मवंत, प्राणवंत आणि जीवत्वसंपन्न होतात. जसा मी सत्तारूप आणि स्फूर्तिरूप ह्मणून माझ्या अधिष्ठानत्वेंकरून माझ्या अन्वयावर सर्व पदार्थ सत्तावंत होतात, आणि स्फुरद्रूप किंवा सजीव होतात; त्याप्रमाणें मीच आत्मा ह्मणून साक्षात् आनंदरूप असल्यानें सर्व पदार्थ आनंदावगुंठित किंवा आनंदित होतात. मी आत्मा मूळ आनंदरूप ह्मणून सर्व सद्गुणांस थारा आणि शोभा. आनंद आहे ह्मणून आपण सचेतन आहों असें या जीवाणूस वाटतें. आनंदरूप आत्मत्वाच्या धरिावर कोणकोण कृतार्थ होतात हें किति सांगावें! या आत्मसंज्ञित आनंदाच्या बळावर समाधानास स्वस्थता येते, संतोष सुप्रसन्न होतो, दयेला पाझर फुटतात, क्षमेंत सहनशीलता येते, शांतीला जीवन मिळतें, शोभेंत प्रकाश चमकतो, दैव भाग्यास चढतें, उत्साहास उत्तेजन येतें, धैर्यास धीर मिळतो, पुष्टीला बाळसें येतें, हर्ष प्रफुल्लित होतो, प्रीतींत प्रेमळपणा येतो, बुद्धींत उन्मेष स्फुरतो, डोळ्यांत दृष्टी येते, गतीस पाय फुटतात, अवसानांत धमक येते, प्रतापास वीरश्री येते, प्रतिज्ञेंत निश्चय राहतो, ज्ञान समजंस होतें, लाभास सिद्धि मिळते, कान्तीला रमणीयता येते, पुण्यास पवित्रपणा येतो, मान सत्कार पावतो. अभयास निष्कंपता मिळते, तृप्तीला ढेकर येतात, रुचींत स्वाद येतो, तेजास उजाळा मिळतो, लक्ष्मी श्रीमंत होते, असो. सर्वदा स्पृहणीय अशा या जीवभूत आत्मरूप आनंदाचा महिमा किति वर्णावा! वस्तुतः तो अनिर्वाच्य आहे; तो कल्पनेच्यापासून फारच दूर आहे. थोडक्यांत इतकेंच सांगावयाचें कीं, प्रत्येक तत्त्वांतील सत्त्व या आत्मसंज्ञित आनंदाच्या जिव्हाळ्यावरच उल्हास पावतें. जीवनरूप आनंदसंज्ञित आत्मा आहे तर सर्व ठीक. तात्पर्य, जर जीवभूत आत्मा नाहीं तर

सर्व व्यर्थ, त्याचप्रमाणें निरतिशय प्रियरूप ह्मणून आनंदरूप असा तो आत्मा नाहीं तर कोण काय असणार? कोणास काय होणार? सर्व शून्य आहे; ह्मणून आत्मा जर आहे तर तोच साक्षात् आनंदवस्तु होय.

इतरांची तर गोष्टच राहूं द्या. पण मनुष्यास हें कळलेंच पाहिजे कीं, आपल्यांत आत्मा जर आहे, आणि तो जर निरतिशय प्रियरूप आहे, तर तो आनंदरूप खास आहे. तो सहजसिद्ध अकल्पित व निस्तरंग समुद्रतुल्य आहे. आत्मा ह्मणून जर आपण आपल्यास परिचित आहों तर तेच आपण आनंद ह्मणूनही आपल्यास परिचित आहोंच. आत्मसंज्ञित या आनंदरूप अधिष्ठानपदाचा परिचय प्रत्येकास कसाबसा तरी स्वभावताच अध्याहृत आहे; तो अकल्पित ह्मणजे कल्पनेवांचून सिद्ध आहे, असें कबूल केलेंच पाहिजे. मनुष्यानें तरी ही गोष्ट ध्यानांत आणली पाहिजे. ती नाहीं आणली तर कोटकल्प जरी यानें आनंद ह्मणून बाहेरून अनंत ब्रह्माण्डांचीही जोड केली किंवा तदर्थ यत्न आरंभिला तरी आपण वंचित झालों असेंच याला ह्मणावें लागेल. आपण-आत्मा ह्मणून सहज आनंदरूप भयदुःखरूप द्वैतकल्पनेच्या निरपेक्ष सुखैकस्वभाव असेच आहों, अशी जेव्हां पुढें याची तत्त्वज्ञानानें खात्री होते तेव्हांच जगांतील सर्व कलह एकदम संपतात, सर्व द्वेष नष्ट होतात, आणि सर्व कांहीं शान्त आनंदीआनंदरूप होतें. परंतु आपण निरतिशय आणि निर्हेतुक प्रियरूप ह्मणून आपणच नित्यानिरंतर सहजानंद स्वभाव असा सिद्धान्त यास पहिल्यानदा पटतच नाहीं; एरवीं आपण नित्य आहों आणि असावें हें कोणी न शिकवितां प्रत्येकास कबूल आहे. आपला आत्मा, आपला जीव ह्मणून कांहीं वस्तुभाव प्रत्येकाला संमत आहे; पण तो आकाररहित, निर्विकार, स्वयंप्रकाश आहे हा अभिप्राय पटण्यास प्रथम फारच कठीण जातें; त्यांतहि तो आपण आत्मा केवल

सत्तामात्रस्वरूप आहे असा अर्थ तर कधींच अगोदर पटत नाहीं. देहप्राणादिसंघातांत जीवंतपणानें आपण सहज स्वयंस्फुरद्रूप आहों ह्मणून कांहीं एक स्वयंभु जाणीवेच्या रूपानें आपण आहों असें तरी फार विलंबानेंच पटतें. सत्तास्फूर्तिमात्रस्वरूप असेंच आपण आहों हें बोलणें त्यास कसेंसेंच वाटतें; सत्तास्फूर्तिसंपन्न असे आपण आहों असें कांहीं ह्मटलें तर थोडेंसें तरी कबूल होईल. पण नुसतें अस्तित्व, नुंसतें ज्ञान ह्मणजे आपण! हें काय उगीच बोलणें हो! हा कसला परमार्थ, त्याला कोठें धरावें आणि काय पहावें! आकाशांत अधांत्रीं दुर्गास. कसें प्रत्यक्ष रचावें! सरासरी अशा तऱ्हेचा तो आत्मा किंवा परमात्मा अथवा परमार्थ कोठेंच कांहीं हातास लागत नाहीं. आपणही कांहीं तरी नामरूपाकार असे दृश्यभासरूप, आणि इतर पदार्थही तसेच. यांतच कांहीं तरी प्रकारचें अस्तित्व, भान किंवा स्फुरण, आणि कचित् आनंदस्वरूप यांची ओळख जगास आहे. एरवीं केवल सच्चिदानन्दरूप असें अगदीं गाळीव अमूर्त आत्मतत्त्व किंवा ब्रह्मतत्त्व प्रायः कोणासही नको आहे. तें पटतच नाहीं; पटतेंच तर आनंदाच्या सिध्यर्थ हा दगदगींत काय ह्मणून पडता! सरासरी कांहीं तरी पदार्थकल्पनेच्या द्वारें याजपाशीं 'अस्तित्व' किंवा 'सत्ता' या वस्तुतत्त्वाची ओळख; त्याचप्रमाणें पदार्थकल्पनेच्या द्वारेंच याजपाशीं जाणीव किंवा बुद्धिबोध ह्मणून कांहीं तशा वस्तुतत्वाची ओळख, आणि शेवटीं आनंद ह्मणून तरी कांहीं एक इष्टपदार्थकल्पनाच याजपाशीं रुढलेली असते. तथापि यास जर नित्यानिरंतर आपल्या ठिकाणीं आपली स्वस्वाधीन .आनंदरूपता असावी अशी समजूत आहे, तर हा योग जुळावा कसा? कारण पदार्थकल्पना कांहीं एकरूप नाहीं, ती अनंत आणि अनंतविध असणार, ती शुद्धसत्त्वाकारच असेल असा कचितच प्रकार; तशीही ती असली तरी पण क्षणिकच;

आणि पुनः ती सर्वांगांनीं सर्वदा भयदुःखादिक अनर्थांनीं वेढलेली; तिच्यांतील त्या क्षणिक आभासमात्र सुखमयतेंत कोणी गुंतून राहावें! इकडे शास्त्र तर असें ह्मणतें कीं, अकल्पित आणि सहज अपरोक्ष-रूप जो आत्मा तोच स्वतः केवळ आनंद; कारण तो निरतिशय प्रियरूप. असें असून हा जीवाणु आपल्यास नामरूपात्मक दृश्यभा-सरूप पदार्थकल्पनेंत अडकून घेतो. फार झालें तर एकवेळ पदार्थ-कल्पनेच्याही द्वारें यानें आपल्या स्वताला अर्थात् निजानंदरूपतेला हुडकून पडताळून पाहिलें तरी काय हरकत आहे? पण तसें न क-रतां पदार्थकल्पनेसच हा धरून राहतो; आरशांतून कां होईना, क्षण-भर प्रतिबिंबाकडून आपल्यास यानें निरखून पाहिलें ह्मणून कांहीं हरकत नाहीं; पण एकसारखें तसें पहाणें याला लोक चाळा ह्मणतात; चळ लागला असें समजतात. शिवाय आपल्या ओळखीकरितां क्षण-भर आरशाचा अंगीकार; एरवीं त्याचा सदैव उरावर भार नको आहे. आरशांतून आपल्यास पाहणें किंवा भेटणें हा एक उपहास आहे; तो एक द्राविडी प्राणायाम आहे! तो प्रकार शिष्टसंमत नाही. कोण-त्याही कल्पनेवांचून आपण आत्मा सच्चिदानंदस्वभाव सहजसिद्ध अस-तांना, पदार्थकल्पनेच्या द्वारें आपल्यास आपला लाभ हा द्राविडीप्रा-णायामच आहे. तशांत आपल्या आनंदरूपतेची प्रतीति येण्यास शुद्धसत्वाकारच कल्पनात्मकवृत्त्यवस्था असली पाहिजे. ती तर क्षण-भराहून अधिक लाभत नाहीं. ही वृत्ति क्षणांत सात्विक, तर क्षणांत राजस, आणि क्षणांत तामस; असा तर तिजमध्यें चमत्कार आहे; किंबहुना प्रत्येक नामरूपाकार पदार्थच तसा क्षणोक्षणीं बदलणारा आहे; कारण तोही त्रिगुणात्मक असतो. गुण स्वभावतः नित्य चलस्वरूप आहेत, प्रत्येक गुण आपापल्या वेळीं बलिष्ठ होऊन दुसऱ्या दोहोंस पराभूत करतो असा त्यामध्यें कलह आहे; पण सत्त्वावस्था असावी

असें प्रत्येकास निदानीं इष्ट असते. सर्व चळवळीच्या पर्यवसानाचा रोख सत्त्वावर यावें हा असतो; परंतु सत्त्वाच्या पर्यवसानाचा रोख राजसतामसाकडे नसतो; यामुळें सत्त्ववृत्तीचा मान सर्वथा अधिक आहे; ती वृत्ति सर्वांस स्पृहणीय आहे. कारण, तिच्यांत सौमनस्य प्रसाद, उल्हास, समाधान, इत्यादिक सद्भाव असतात. यामुळें सत्त्ववृत्तीच्या पालनाविषयीं कटाक्ष आहे; सत्त्वाचें स्वरूपच तसें गोड आहे. परंतु सत्त्ववृत्ति तरी साध्यावस्थ असते, त्याअर्थीं ती भंगुर ठरलीच पाहिजे. तेव्हां रजोगुण आणि तमोगुण हे जसे पापरूप आणि भयदुःखमोहजनक आहेत, ह्मणजे ते पाशरूप असल्यानें बंधासच कारणं आहेत. त्याप्रमाणें सत्त्वगुणहि पुण्यरूप, सुखमोदप्रमोदकारक, आणि बुद्धिप्रकाशजनक असल्यानें, त्याची आपल्यास गोडी लागते, ह्मणजे आपण त्याचे स्वाधीन होतों; अर्थात् अशा रीतीनें तोही आपल्यास एक पाशच आहे, ह्मणजे बंधास कारण आहे; ह्मणून भगवंतांचा

निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ।

असा उपदेश होत आहे. अर्थात् त्रिगुणांपैकीं कोणत्याही गुणाचे नादीं लागूं नये. त्यांतून आपण सुटून असावें. ह्मणजे शेवटीं असें ह्मणावयाचें कीं, आपण आपल्या ठिकाणींच केवळ असावें, गुणसंग धरूंच नये; गुणकार्यांत भरूंच नये. आपण कोणाकडे पाहूंच नये, कोणास ओळखूंच नये. आपण आत्मा ह्मणून आनंदरूपच आहों, मग दुसरे कोणाकडे पाहण्याचें काय कारण आहे? अर्थात् आपण उगीच कोणाकडे तरी पाहूं लागतों, ह्मणून आपल्यास त्याची इच्छा होते, आणि मग तदर्थ आपण यत्नजालांत अडकतों. ह्मणजे ' जानाति, इच्छति आणि यतते, ' किंवा अगोदर पदार्थकल्पना, मग पदार्थविषयक इच्छा, आणि अनंतर पदार्थाकारणें यत्न, अशी एक दावण तयार होऊन ती सर्व जीवाणूंस संसारचक्रबंधास कारण होत

असेत. ह्मणून आपण कोणाकडेसच पाहूं नये. कल्पनेनें कांहीं जरी पुढें मांडलें तरी पण त्याची आपण किंमत धरूंच नये, त्यास आपण कांहीं समजूंच नये, तें कांहीं वास्तविक आहेच असें आपण त्यास महत्त्व येऊं देऊं नये. कल्पनेसच अगोदर जागा देऊं नये. कल्पनेचा अधिष्ठानभूत आपण आत्मा ह्मणून एक सहज विद्यमान वस्तुस्थितिच बरी; कसेंही असलें तरी आपण आत्मा ह्मणून निरतिशय प्रियरूप आणि आनंदरूप, कल्पनेच्या अगोदरपासूनच तसे आहोंत. आपण कल्पनेस होऊं देतों, किंवा करतों, ती कांहीं आपल्यास घडवून जन्मास किंवा रंगारूपास आणीत नसते. एतावता सर्वत्र उद्देशांत आत्मा आनंद ह्मणून प्रत्यक्ष रीतीनें स्वयंसिद्ध, अभ्याहृत मूळबीजरूप सिद्ध आहे, स्वयमेव क्लृप्त आहे. जर संसारावस्थेंत कधीं सुखाचा किंचित् भास असला तर तो हाच मूळबीजरूप असलेला पर्यवसानीं फलाच्या पोटांत सिद्ध होत असावा असें म्हटलें पाहिजे. तो मूळांत आत्मा म्हणून सिद्ध आनंदस्वरूप असतांना, तो आपल्यास व्हावा, म्हणजे त्यास आपण साध्य कोटींत पाडावें, अशी ही सर्व निष्कारण आगंतुक स्थिति कां असावी! हा द्राविडीप्राणायाम कां करावा! ह्मणजे अगोदर आगंतुक कल्पनाकृत उद्देश, त्यांत पुढें अनुभाव्य म्हणून वेगळेपणानें ठरविलेल्या आनंदाविषयीं कल्पनात्मक ज्ञानवृत्ति, अर्थात् परोक्ष आणि सव्यवधान आनंदकल्पना, अनंतर स्वरसतः तद्विषयीं वासना, तदनंतर तीव्र इच्छा, तिच्या मागोमाग यत्नरचना, आणि तिच्या अंतीं शब्दादिविषयरूप अशा फलसंज्ञित पदार्थांची निष्पत्ति, पुढें मग त्या फलभूत पदार्थाच्या पोटांत अनुकूल वेदनावृत्तीच्या संयोगप्रसंगीं मूळबीजरूप आत्मीय आनंदवस्तूच्या अनुभवाचा योग. म्हणजे आपण आपल्यासच पेरतों, आपल्यास उगवून घेतों, आणि आपल्यासच फलांतील साररूपानें भोगतों

असाच रहस्यार्थ येथें सिद्ध होतो; अशीच या जीवाणूंची आवड दिसते. एरवीं तत्त्वविचारदृष्टीनें, या व्यवसायांत नवीन लोकोत्तर फलातिशय असा मुळींच नाहीं, हें मनांत आणतां आपलीच आपल्यास लज्जा वाटावी अशी स्थिति आहे; आपण आत्मा म्हणून सिद्धानंदरूप असतांना कल्पनेनें त्यास उपभोग्य ठरवून जो व्यवसाय घडतो, त्यांत इतकेंच होतें कीं, प्रवृत्तिरूप यत्नास निवृत्तिरूप यत्न जिरवितो; यत्नानें यत्नच थांबला जातो, आणि आपण आनंदरूप ते आनंदरूपच ठरतो, आनंद नवीन होतच नाहीं. आकाशाचे पोटांत वावटळ यावी आणि तिची तीच स्वतः जिरून जावी, आकाश होतें तसेंच पुनः असतें; तसाच प्रकार येथें आहे. आपल्या कल्पनेनें उगाच प्रपंचाचें काहूर रचावें आणि पुनः तें जाऊन ती निष्प्रपंच व्हावी. कसा विनाकारण खटाटोप पहा! किती तरी उपहासास्पद आहे!

तुका ह्मणे बीजें बीज दाखविलें, फल पुष्प आलें गेलें वांयां ।

ह्मणजे आपल्यास आनंद व्हावा या अगोदर आगंतुक कल्पनाकृत उद्देशापापासून तों इष्ट विषयासंबंधी अनुकूल वेदनेच्या संयोगापर्यंत जो प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप यत्न घडतो, तो आघातप्रत्याघातरूप असतो. अर्थात् आनंदसिध्यर्थ प्रवृत्त झालेल्या कल्पनेस पदार्थसंयोगाची थप्पड मिळाल्याबरोबर ती माघारी फिरते ह्मणजे निवृत्त होते, अर्थात् आपणच एकंदर जिरून जाते; आणि आनंद आनंदाच्या ठिकाणीं असावयाचा तसा सिद्धच असतो. प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप कल्पनामय ही सर्व दगदग अगदीं व्यर्थ. पुनरपि एकदा ही या कल्पनेची उठाठेव आपण लक्षांत आणूं या. ह्मणजे प्रथम स्वयंभु, सहजस्वभावसिद्ध, अधिष्ठानभूत, मूळबीजात्मक, शुद्धजीवरूप, आत्मसंज्ञित, शांत आनंद असून मग पुढें त्यावर त्याजविषयीं आगंतुक उद्देशात्मक कल्पना, वासना, इच्छा, यत्नरचना, फलरूपपदार्थनिष्पत्ति, अनुकूलवेदनावृत्तिसं-

योग, आणि ह्या सर्वांच्या शेवटीं तत्वार्थरूप मूळचा केवळ बीजभूत आनंद अशा प्रकारची ही मालिका आतां आपल्या पुढें उघड दिसत आहे. पण ही मालिका पाहून उलट असा विचार मनांत येतो कीं, जर हा निरतिशयप्रियरूप आत्मभूत आनंद सहजस्वभावसिद्ध असा ऐनमूळांतच उद्देशावांचून अधिष्ठानपणें स्वयमेव क्लृप्त आहे, अध्याहृत आहे, ह्मणजे आपण होऊन तो आपल्या ठिकाणीं हस्तगत, 'अनायासप्राप्त, अनाहूतप्रकट असा आहेच आहे, तर मग ती पूर्वोक्त दगदगीची माळका किमर्थ ? ह्मणजे ज्याविषयीं पश्चात् आगंतुक उद्देशात्मककल्पना करावयाची, तो आनंद तर तिच्या होण्याचें अगोदरच तिला आत्मभूत अधिष्ठान ह्मणून अकल्पितसिद्ध, ह्मणजे तशा त्या कल्पनेच्या अगोदरच सिद्ध आहे, मग कल्पना काय ह्मणून ? त्याचप्रमाणें ज्या आनंदाची परोक्ष कल्पनाधीन वासना धरावयाची, तो तर अकृत्रिमपणें मूळ गुलदस्त ह्मणून उपभोगार्थ परिश्रमावांचून कधींच हृदयाचे उदरांत येऊन बसलेला आहे, तर मग आतां वासना काय ह्मणून असावी, किंवा ठरावी ? त्याचप्रमाणें ज्या आनंदाविषयीं इच्छा व्हावी, तो तिच्या होण्याचे अगाऊच जर दत्त ह्मणून स्मरणाचेही अगोदर आत्मा ह्मणून उभाच आहे, तर इच्छा कां व्हावी ? तसेंच ज्या आनंदाकरितां यत्नरूप समुद्राचें मंथन करावयाचें, तो अमृतरूप आनंद मूळ उद्देशाच्या तळांत अगदीं अनुच्छिष्ट, अस्पृष्ट असा स्पष्टपणें जर अगोदरपासूनच अक्लेशसिद्ध आहे, तर मग तें दुस्तरक्लेशमय इतकें यत्नसंकट कशासाठीं ? शेवटीं, ज्याकरितां हा अनंत पदार्थसंग्रह करावयाचा, तो सारभूत, तत्त्वार्थरूप आनंद जर अगदीं सोलीवरूपानें निरुपचार, निरामिष, निरावरण, एकरस, निष्कलंक, असा आधींचाच निष्टंक सिद्ध आहे, तर हा विषयसंज्ञित शब्दादिरूप पदार्थराशींचा संग्रह करण्याचें कारण कां रहावें ? बरें,

इतक्यांही उपर ती उद्देशकल्पना, वासना, इच्छा, यत्नरचना, पदार्थनिष्पत्ति, अनुकूलवेदनावृत्तिसंयोग, या सर्व गोष्टी पत्करल्या, केल्या, किंवा झाल्या, तथापि यांच्या शेवटीं जो सारभूत तत्त्वार्थरूप आनंद ह्मणून मिळणार, तो तरी मूळ बीजभूत आयता होता तोच व तसाच या कल्पनादिरूप चरकांतून पिळून निघालेला! नवीन अद्भुत दुसरा विलक्षण मुळींच नव्हे, असाच पुनः हातीं आलासा होणार; याही दृष्टीनें पाहतां त्या कल्पनादिकांची ती उठाठेव कशाला हवी? बरें पुनः, हा जो आनंद अशा रीतीनें पदरीं पडणार, तो तरी या इतक्या उठाठेवीच्या शेवटीं; ह्मणजे तिच्या अगदीं अंतीं, ह्मणजे पुनः तिचा अंत होईल तेव्हां; तिचा अंत होणें ह्मणजे ती आपण समाप्त केली तर, अर्थात ती उठाठेव सोडून दिली तरच, तो हा आपल्यास आपला आनंद लाभणार! अर्थात् ती ही कल्पनादिरूप उठाठेव अजीबात बंद ठेवली तर आनंदास फावणार; ह्मणजे पुनः, तिचा अंगीकार न केला तरच हा आनंद आह्मांस एकान्तीं आपल्या मूळ ठिकाणीं आहे तसा निवान्तपणीं भेट देणार! ह्मणजे तात्पर्य, उद्देशकल्पना, वासना, इच्छा, यत्नरचना, पदार्थनिष्पत्ति, अनुकूलवृत्तिसंयोग, या मंडळीचा अंगीकार हाच उलट मूळ स्वभावसिद्ध शुद्ध सहजानंदाच्या प्राप्तीस प्रतिबंधक होणार. आतां याशिवाय हा आनंद आत्मा ह्मणून जर तत्त्वतः सत्यस्वरूप अकल्पितपणें मूळांत आहेच आहे, तर निरर्थक उद्देशादिकल्पना हो काय ह्मणून करावी? अर्थात् कल्पनेनें केलेला किंवा दिला जाणारा, तो कल्पित, ह्मणजे मिथ्या; वासनेपासून झालेला ह्मणून उच्छिष्ट, भासमात्र, वासापुरता अर्थात् तुच्छ असा तो असावंयाचा; इच्छेपासून होणारा ह्मणून तो दैन्यरूप; यत्नानें किंवा कृतीनें साधलेला ह्मणून तो कृत्रिम, क्षणिक, आणि कष्टरूप पदार्थांपासून होणारा ह्मणून वैषयिक, पामर, निंद्य;

आणि नांवें ठेवून ठेवून विरसच ठरणारा, वृत्तिसंयोगजन्य म्हणून पराधीन, परोक्ष, सान्तर, उपरोधीक आणि भंगुर असाच तो असणार; तेव्हां अशा मिथ्या, भासमात्र, तुच्छ, क्षणिक, कृत्रिम, दीनदीन, निंद्य, विरस, पराधीन आनंदाच्या लाभांत पुरुषार्थ तो काय आहे? तात्पर्य, जर सहज स्वाभाविक, अक्लेश, निरुपाधिक शुद्ध, निरुपचार, वास्तवरूप, स्वस्वाधीन, निरामिष असा आनंद नित्य आहे तसाच असावा अशी एखाद्याची मनीषा असेल तर त्यानें, उद्देशात्मक कल्पना, वासना, इच्छा, यत्नरचना, पदार्थनिष्पत्ति अनुकूल वृत्तिसंस्था, या सर्वांच्याकडे पाठ करावी; आणि मूळ बीजभूत उद्देशादि कल्पनाधिष्ठांनीं अगोदरच प्रत्यक्ष स्पष्ट असलेल्या अतिसूक्ष्म सारासाररूप अशा आनंदीं अनन्यपणें संयुक्त झाल्याच्या कल्पनारेषेचा उमट अंगावर न राहूं देतां जसें असतां येईल तसेंच असून जावें, म्हणजे झालें. या आनंदरावानें सर्वांस वेधलें आहे! किंवा वेढलें आहे असें म्हटलें तरी चालेल. त्याच्या मागें सर्वजण लागले आहेत, आणि तोही पण सर्वांच्या मागें, पुढें, सर्व बाजूनींच उभा आहे; अहो! आनंद म्हणजे आपला खुद्द आत्माच ना, तो कधीं नाहीं असा आहे काय? तो निरतिशय प्रियरूप ना? मग तोच स्वतः आनंदच नव्हे काय! आनंद ह्मणून दुसरा कोणी असतो काय? तो जन्मास यावयाचा असतो काय? छे, असें मुळींच नाहीं. तो साक्षात्प्रत्यक्षसिद्ध आहे, ह्मणजे त्याच केवल आनंदतत्त्वावर या जीवाच्या जीवपणाचा आभास आहे. आनंद हेंच या जीवाचें अंतर्याम, ह्मणजे तो आनंद याच्या पोटांत, याच्या ढुंगणाचे बुडापाशींच सिद्ध आहे. सांगावयाचा मुद्दा इतकाच कीं, आपल्याजवळ कस्तूरि, आणि वास कोठून येत आहे, ह्मणून कस्तूरिमृग रानोरान तृणे हुंगत चालला आहे पण पत्ता कोठें लागत नाहीं, यामुळें

निराशेनें परम कष्टी होऊन त्याचें चित्त वरचेवर 'उदास होत आहे, भयानें चकित होत आहे, मोहानें मूर्च्छा पावत आहे !!! तसाच प्रकार येथें होत आहे. ह्मणजे वास्तविक पाहतां आनंदच आत्मा ह्मणून आनंदरूप अशा आपल्याच ठिकाणीं तो आहे, आणि तसाच तो असला पाहिजे, दुसरे ठिकाणीं त्यास असतांच येणार नाहीं. कारण, त्याहून जें दुसरें, तें सारें कष्टमय व दुःखरूप. त्यांत किंवा तेथें तो असणार कसा? त्याहून जें दुसरें तें सर्वच कल्पनाकृत ह्मणजे मिथ्या; अर्थात् मिथ्या जातींत तो मिळावा कसा? निदान तो हा आनंद उद्देशाच्या ठिकाणीं म्हणजे देशरूपी अवकाशलक्षण सर्व आकाशाचेही ऊर्ध्व, किंवा सर्वांच्या हृदयांमधील अंतर्यामांत वृत्तिबोधाच्या कल्पनेचे तळांत तिला सुदून अगदीं निःस्पंद गुपचुप स्वासनावर अखंड स्वयंभु ठाण मांडून पाहिजेल त्यास आत्मा म्हणून नित्य स्वाधीन अशा रीतीनें आहेच आहे. बरें ज्यास तो हा आनंद व्हावा असें वाटत असेल, तो जर ह्या आनंदाहून वेगळा म्हणजे विलक्षण, किंवा विजातीय असला तर त्यास तो आनंद व्हावा कसा! अर्थात् ज्यास जो व्हावा, ते उभयतां एकत्ररूप किंवा अनन्य असले पाहिजेत. म्हणजे ज्यास आनंद व्हावा तो आनंदजातीय, आनंदस्वभावच असला पाहिजे. भलत्याला भलतेंच व्हावें हें अगदीं विचारविरुद्ध आहे एवंच जर हा आनंद उद्देशाच्या पोटांत आहे, त्याच्याही अंतरांत तो आहे, त्याच्या उगमांत तो आहे, तर वृत्तिबोधाच्या कल्पनारूपी क्रियारूपी, बहिर्मुख आणि तत्त्वज्ञांनीं तिरस्कृत अशा भलत्याच मार्गानें भलत्याच ठिकाणीं भलत्याला तो आनंद व्हावा हें सर्वथा असंभाव्य आहे. तेव्हां देव होऊन देवाचें पूजन करावें, शिव होऊन शिवाचें भजन करावें, असा जो एक शास्त्रोपदेश आहे, त्याच न्यायानें आपण आनंद होऊन आनंदाचे ठिकाणीं आनंदानें

आनंदाचा मार्ग धरून असावी तशी आनंदरूपता जोडावी यापेक्षां तत्त्वतः दुसरें काय सांगावें ? एखाद्यास आपण विचारावें कीं, ' अरे, तुला अगदीं सहज, स्वाभाविक, अयत्नसिद्ध, कर्मकष्टविरहित, अकृत्रिम, निरुपाधिक, अद्वितीय, अकल्पित, परमतात्विक, अशी केवळ आनंदरूपता नित्यनिरंतर हवी काय ?' तेव्हां तो नको असें तर म्हणणारच नाहीं. पण त्याच्यापुढें ही पूर्वोक्त विचारसरणी मांडली तर त्यांतील स्वारस्य त्यास कदाचित् न उमगतां आल्यामुळें तो हुजत मात्र घालीत बसेल. कल्पनात्मक साधनादि यत्नांच्या भरीस कां पडलास ? असें जर त्यास म्हटलें तर ढीगभर उलट रागावेल!!! म्हणजे आनंद तो आनंद; जो जें नव्हे, तो तें कधींही होणार नाहीं. किंवा तो त्यास होणार नाहीं. पाणी तापवून कितीही उन्हन केलें तरी तें अखेर थंडच होणार. कारण, मुळचें तें थंड पडलें. कृतीनें त्यांत उष्णता शिरकविली आणि तें उष्णस्वरूप असें जर वाटलें तर तें एक अविवेक्यासच वाटेल, विवेक्यास तो सिद्धांत म्हणून पटणार नाहीं. एतावता कितिही साधुवृत्तीनें, सद्वासनेनें सुप्रयत्नांनीं उत्तम पुण्याचरणानें शुद्ध सात्विक दशाही प्राप्त झाली आणि तिच्यांत आनंदाचे पुरावर पूर जरी आले तरी ते ओसरणार आणि पुनश्च हा कोरडाच पडणार ! मग इतर राजस, तामस वृत्तींच्या क्षुब्ध जड धामधुमींत आनंदबिन्दूचें नांवही घ्यावयास नको ! एवंच आपण आनंदरूप नाहीं ते आनंदरूप व्हावें, किंवा आपल्यास तो व्हावा, ही व्यर्थ दुराशाच आहे, म्हणजे आपण आनंदरूप असूं तरच आपण आनंदरूपच होऊं, म्हणजे ठरूं; अर्थात् आनंद तो आनंद. म्हणजे आनंदाकरितां यत्न ईषन्मात्रही नको, तो इच्छिला पाहिजे असेंही नाहीं, तो इच्छून मिळत नसतो. इच्छेच्या त्यागानें तो सिद्ध असतो. त्याची आपण वासना धरावयास नको, आणि कल्प-

नेनें तो कल्पित केला पाहिजे असतो असाही तो नव्हेच. पदार्थसंयोगा-तही तो नाहीं. जर असेल तर सर्वांनां सर्वदा सारखाच तो व्हावा. पण असा अनुभव कोठेंही नाहीं. संयोग नित्य नाहीं, पदार्थही पण नित्य नाहींत. मग तज्जन्य आनंद नित्य व्हावा कसा? कल्पना प्रयत्नादिकै हे सर्वच क्षणिक, यांपासूनही तो आनंद नित्य होणार नाहीं. कल्पना, वृत्ति, वासना, इच्छा, यत्न, पदार्थसंयोग, यांच्या समुदायापासून तो व्हावा, तर समुदाय कांहीं जिन्नस नाहीं, यांच्या अवयवशः आनंदाची आशा नाहीं, हें तर नुकतेंच पूर्वी दर्शित झालेंच आहे. तेव्हां आतां या कोणाच्या भरीस न लागतां जसें निवांत असतां येईल, तसें आपण असावें, म्हणजे आनंदच आनंद.

आत्मा जर आनंदरूप आहे, तर मग या जीवाणूनें आतां काय केलें पाहिजे हें सांगावयास नकोच आहे. अर्थात् आत्म्यापाशींच त्यानें राहावें, ह्मणजे आपल्या ठिकाणींच त्यानें नित्य असावें. कल्पना-दिकांचे नादीं लागून वंचित होऊन मग जें आपल्या ठिकाणींच यानें परत यावें तें अगोदरच यानें आपले ठिकाणीं कां राहूं नये? आपलें ठिकाण कां सोडावें! वस्तुस्थितीचा विचार करतां असेंच ओघानें सांगावें लागत आहे. आतां आपलें ठिकाण सोडूं नये, ह्मणजे काय तर आपल्या सत्तास्फूर्तिरूप स्वाभाविक अंगाकडे नीट मुका-टयानें पहावें, कल्पनाकृत नामरूपात्मक आभासावर जाऊं नये; त्यांत तन्मय होऊन आपल्या स्वरूपाची उपेक्षा करूं नये. ह्मणजे मग आपल्यापाशीं आपला आनंद आपल्याबरोबर अनन्य असावयाचा तसा नित्य निरंतर असतोच असतो. तेव्हां आत्माच आनंद ह्मणून वास्तविकपणें परमार्थ; त्यापेक्षां दुसरा परमार्थच नाहीं, असेल तर क्षुद्र कल्पित अनर्थमात्र असावयाचा; त्यानें पाहिजेल तर या परमार्थीत येऊन कृतार्थ व्हावें आणि उद्धरून जावें; ह्मणजे उन्मू-

लित व्हावें! तेव्हां आतां भक्ति कोणाची करावी ह्मणजे प्रीति कोणावर असावी? अर्थात् आनंदरूप निरतिशयप्रिय अशा परमार्थभूत आत्म्यावरच करावी? त्यावर प्रेम करावें हें बोलणें पांचट लागतें; कारण तो निर्हेतुक आणि निरतिशय प्रिय ह्मणून प्रीतीनें कोणालाच कधींही न विचारतां, कोणाचा उपदेश न घेतां, आणि कोणासही न कळू देतां त्यास अनन्यपणें अनादिकालापासून वरलेंच आहे. ह्मणजे सर्वांची प्रीति आत्म्यावरच आहे; ती आतां नवीन कोठून काढून आणून त्याजवर जोडून ठेवावयाची अशी नाहीं; जेथें प्रेम आहे, तेथें आत्मत्व आहे; जितकें जसें प्रेम, तितकें आणि तसेंच तेथें आत्मत्व. सारांश प्रेम नेहेमीं आत्मत्वींच असावयाचें; जो ज्याचा आत्मा त्यावर त्याचें प्रेम सहज असावयाचें हा सिद्धांत आहे, आत्मा म्हणजे आपण, आपण आपल्यास एकसारखें आवडतों, ते निर्हेतुक आवडतों. आपल्यावर आपली प्रीति स्वाभाविकच आहे. ती कां असावी हें कांहीं सांगतांच येत नाहीं, आपल्याहून इतर पदार्थांवर जर प्रीति असली तर तीही आपल्याकरितांच असते; म्हणून ती सहेतुक असते, आणि सातिशय असते. ह्मणजे एका पदार्थापेक्षां दुसरा पदार्थ अधिक चांगला किंवा आवश्यक वाटला तर त्यावरती प्रेम पहिल्यापेक्षां अधिक असतें, पण आपल्या बाबतींत मात्र कधींच तसें नाहीं. ह्मणजे आत्मा निरतिशयप्रियरूप आहे. भावार्थ हा कीं, पूर्ण निरतिशय आणि निर्हेतुक प्रेम एक आत्म्यावरच आहे. आत्मा ह्मणजे वास्तविक सर्वांचा जीवनभूत, जीवच, चैतन्य, किंवा आनंद असाच तो आहे; तेव्हां त्यावर सवंद प्रेम असणारच. आईचें सबंद प्रेम लेंकरावर, कामिनीचें वल्लभावर, किंवा त्याचें तिच्यावर, आणि भक्ताचें ईश्वरावर प्रेम असतें, या उदाहरणांत अपवादास्पद असें कांहीं नाहीं. कारण ज्यावर प्रेम, तेंच आपलें सर्वस्व; आपण दुसरें

कोणीच कांहीं नाहीं, सर्वथा तोच आत्मा, अशी विचारपूर्वक अथवा अविचारपूर्वक कशीही समजूत असो, त्यावर सबंद प्रेम असावयाचेंच. जीवासहित प्राण शरीरांतून निघून गेल्यावर हें शरीर अगदीं प्रेत ठरतें, त्यावर कोणाचेंही प्रेम नसतें; त्याप्रमाणें 'जयदेव मेला' इतके शब्द कानीं पडले मात्र, तत्क्षणीं त्याच्या स्त्रीचें शरीर प्रेत झालें; ह्मणजे तिचा सर्वस्वी जीव प्राण जो आत्मभूत जयदेवसंज्ञित पति, तोच निघून गेला, तेव्हां तिचें शरीर प्रेत होऊन पडलें हा प्रकार हिशोबाप्रमाणेंच झाला. त्याचप्रमाणें, सासू, सासरा, नवरा, इत्यादिकांपासून आपल्यास प्रतिबंध होतो, आणि आतां त्या भगवान् श्रीकृष्णास आपण अंतरणार, किंवा आपणास तो अंतरणार हें मनांत येतांच एका गोपिकेचें शरीर काष्ठवत् झालें, हाही प्रकार हिशोबी झाला. कारण, तिचा आत्मा, तिचा जिवप्राण, तिचें सर्वस्व काय तो एक भगवान् श्रीकृष्णच. श्रीकृष्ण मिळेल तर आपण सहस्रभोजन घालूं इतकें मनांत येईपर्यंतही तिला दम उरला नाहीं. जिकडे निरतिशय प्रेमास्पद आत्मा तिकडे अंतःकरणाची प्रेमवृत्ति. सारांश, जो आत्मा तो निरतिशय प्रेमपात्र; जें निरतिशयप्रेमपात्र तेथेंच तात्त्विक आत्मत्व, हाच सिद्धान्त. पण जर कां या आत्म्यांत प्रती ठरल्या, तर मात्र त्याजवरील प्रेमांतही प्रती ठरतील. तथापि प्रेमवृत्ति ही पतिव्रतेप्रमाणें आहे; ह्मणजे ती अखंड अव्याभिचारिपणानें आत्मत्वानुगामिनी आहे. आपण अशी कल्पना करूं कीं, प्रीति म्हणून एक सोळा आणे अथवा रुपयाभार एक जिन्नस आहे. आतां तिची वांटणी कशी होत आहे ती पहा; ह्मणजे आत्मा हा तत्त्वदृष्ट्या निरतिशय प्रेमास्पद आहे, त्याअर्थीं ती सबंद जिन्नस त्याचेच नांवावर आहे; ह्मणजे इतर पदार्थांवांचून जर आपली आपल्यावर प्रीति असली तर ती सोळा आणे अगदीं सबंद त्याच्याकडेच आहे.

आपण कांहींएक, आणि पदार्थही आपले कांहीं एक, असा प्रकार असल्यासही एकंदरींत त्या प्रीतीचे सोळा आणे आपल्याकडेच; कारण पदार्थ तरी आत्मत्वाच्या उद्देशानेंच संग्रहीत झालेले असतात. जयदेवाच्या स्त्रीनें किंवा त्या गोपिकेनें आपल्या नांवावर प्रीतीचें शून्य मांडून सबंद सोळा आणे प्रीति त्या जयदेवसंज्ञित किंवा श्रीकृष्णसंज्ञित आत्म्याकडे वाहिली, हाही वांटणीचा एक प्रकार आहे. आपल्यावर अधिक, पदार्थावर थोडेसें, किंवा पदार्थावर पुष्कळ आपल्यावर थोडेंसें, अशा रीतीनें अधिक व थोडें मिळून सोळा आणे प्रीति उभयतांमध्यें वापरली जात असते. एकंदरींत ही प्रेमवृत्ति नेहेमीं आत्मत्वींच राहत असते; कारण तेथेंच मधुर आनंद आहे; अर्थात् जो प्रत्यक्ष आनंद तेथें प्रेम; जिकडे प्रेम, त्याचें सहज ध्यान, ज्याचें ध्यान त्याचा त्वरित साक्षात्कार, किंबहुना सहज साक्षात्कार; साक्षात्कार ह्मणजे तादात्म्याचा लाभ अथवा सायुज्यपदाचा लाभ, असा अर्थ आहे. तेव्हां जयदेवाची स्त्री जयदेवरूपच झाली पाहिजे, आणि ती गोपिकाही श्रीकृष्णरूप झाली पाहिजे. हरिणाचें ध्यान लागलेला जडभरत हरिणच झाला. गौतमपत्नीला पापाचे ध्यानास्तव शिळा व्हावें लागलें, विषयोन्मादास्तव कुबेरपुत्रांस वृक्ष व्हावें लागलें असा हाही सर्व हिशोबी प्रकार आहे; तेव्हां आपण आतां प्रेम कोणावर ठेवावयाचें हें ज्यानें त्यानें आपापले रुचिप्रमाणें किंवा योग्यतेप्रमाणें ठरवावें. परंतु शास्त्ररहस्यार्थ इतकाच कीं, आत्म्यावर सहज स्वाभाविक प्रेम असतें तें तेथेंच तसें निरंतर असो. परंतु आत्मा ह्मणजे दगड, अस्थिमांसमय शरीरादि जडपदार्थ, क्रियाकर्मरूप असा कोणी एक चंचल पदार्थ, कल्पनात्मक अंतःकरणतरंग, प्रकृतिरूप सत्त्वादिक तीन गुण, असा कांहीं वास्तविक अर्थ नाहीं; तर केवलसंज्ञित ज्ञान, भान, चैतन्य, स्फुरण, अस्तित्वरूप

सन्मात्रत्व, साक्षादानंदस्वरूप असें जें अत्यंत पारमार्थिक भावार्थरूप वस्तुतत्त्व तेंच खुद्द आत्मतत्व, तेंच परब्रह्मपद, तेंच ईश्वराचें परम मंगलस्वरूप, हेंच श्रीगुरुपद. सारांश, अशा सद्भावनेनें सच्चिदानंदरूप आत्मत्वीं अनन्यत्वानें प्रेम असावें हें उचित आहे, या आत्मपदींच शुद्ध आनंद आहे. अशी वस्तुस्थिति आहे. तिचे अनुवादार्थ हा पंचमभागाचा उपक्रम होता, तो अनुवाद आतां समाप्त होत आला आहे.

त्यांतील इत्यर्थ इतकाच कीं, वास्तविक परमार्थसिद्धि सर्वथा अकृतक आहे. येथें साध्यसाधनसंबंध कांहीं वस्तुतः नाहीं. बंधमोक्षादि सर्व, अर्थ कल्पनामात्र आहे, जगदुत्पत्तिप्रलयादिक हें केवळ शब्दजाल आहे. अर्थात् अत्यंत तात्पर्यदृष्टीनें पहातां केवळ अद्वैत हाच सिद्धान्त. मग तेथें द्वैतमय बंधमोक्षादिरूप सर्व प्रकारचा हा व्यवहार ह्मणजे वाग्विलासापुर्ताच असणार. कल्पना ह्मणजे वस्तुतः कांहीं अर्थ नसतो. परंतु ती रूढ झाल्यानें सत्यरूपशी ठरते; याचेंच नांव भ्रम. नीट पाहिलें तर तो चमत्कार किंवा अलंकार आहे, ह्मणजे गुणच आहे; नाहींतर तिरस्कार्य असा दोष आहे. तेव्हां हें ज्याचे त्याचे पहाण्यावर आहे. पण गुणदोषरहित जें पाहणें तेंच पाहणें; तसें पाहतां सत्तास्फूर्तिरूप तत्त्वार्थ अगदीं निर्बाध आहे. तो द्वैतभाषेंतही आहे आणि केवलपणांतही आहे. म्हणून अन्वयव्यतिरेकाची यातायात न करतां तें तत्त्वार्थभूत सत्तास्फूर्तिरूप आत्मतत्त्व निरतिशय प्रियरूपत्वानें अखंड पूर्ण आनंदीं पूर्ण आनंदैकस्वरूपच आहे. याचा फक्त अशाच प्रकारचा निर्मल ज्ञानरूप लाभ असण्यांत न्यून असलेलें वैराग्य भाग्य पूर्णतेस येतें; साधनीभूत दैवी संपत्ति परिपूर्ण होते. सर्वांचाच उद्धार होतो, कारण सत्तास्फूर्तिलक्षणानें सर्व ब्रह्मच, ब्रह्मच सर्व; अब्रह्म कांहींच नाहीं. तत्त्वतः सर्व सच्चिदानंदरूपच अशी वस्तुस्थिति आहे, ह्मणून सर्व आत्माच; आणि आत्मा ह्मणून आतां सर्व आनंदच.

पदार्थसंग्रह असावा असें वाटण्याचे कारणच आतां नसावें; त्याची वासना राहण्याचें कारणच नाहीं. ह्मणजे ज्या आनंदाकरितां पदार्थसंग्रहाची वासना, तो तर आपण आत्मा स्वयं नित्यसिद्ध निरतिशय प्रियरूपतेच्या लक्षणानें अखंड स्फुरद्रूपस्वभाव आणि स्वयंभानरूप असा स्वातंत्र्येंकरून सहज स्वाधीन आहे. ह्मणून आतां आनंदच आनंद. हा आत्मसंज्ञित आनंदच प्रेमाची खूण. आनंदावरचं संपूर्ण प्रेम, या निजरूप शुद्ध आनंदाशीं प्रतिकूल कोणीच नाहीं, सर्वच अनुकूल; अनुकूलतेंत आत्मीयता ह्मणजे आत्मव्याप्तता असावयाचीच. अर्थात् तेथें आत्मत्वाची खूण पटलीच पाहिजे. सारांश, आनंदास सर्वच अनुकूल, आत्मत्वीं पण कोणी प्रतिकूल नाहीं. आनंद ह्मणजे आत्मा, किंवा आत्मा ह्मणजे आनंद; अशा या आत्मसंज्ञित आनंदाशीं प्रतिकूल कोणी नाहींच; तेव्हां द्वेषास्पदही वस्तुतः कोणी नाहीं; आणि दुःखदायक किंवा दुःखरूप तरी कोण कसें होणार! कारण तो हा आनंद सर्वांस पाहिजे, ह्मणून त्यास सर्व अनुकूल; त्याच्या येथें उणें नाहीं; आणि त्यांहून भिन्न दुःख ह्मणूनही त्याच्या येथें कोणी नाहीं; आनंदांत दुसरें विजातीय कोण असूं शकणार? विजातीय जें कोणी असेल, तें त्यास अथवा त्याच्याशीं अनुकूल असणार नाहीं. पण सर्वांस तो पाहिजे आहे ह्मणून त्यास सर्व अनुकूलच आहे. त्याच्याशीं सर्व अनुकूल असणारें तें सर्व तज्जातीय, तत्स्वभावच असलें पाहिजे. ह्मणून आनंदच सर्व. सर्व आनंदानुकूल, ह्मणजे त्याच्याशीं मिळून जाणारें, ह्मणून सर्व तद्रूप झालेंच पाहिजे, किंवा असलेंच पाहिजे. दुःखकंटकाचें येथें नांवही नाहीं, कारण आनंदास सर्वच अनुकूल; ह्मणजे सर्वांसच तो आनंद पाहिजे. सर्वांनींच त्यास कवटाळलें आहे. सर्वांच्या उद्देशरूपी उदरांत तोच ठाण मांडून सिद्ध आहे, म्हणजे सर्वांचें सर्वपण त्यावर आहे, याचें नांव त्यानें

सर्व व्यापलें आहे, त्याच्या व्याप्तीस उणेपणा नाहीं, यावरून असें सिद्ध होतें कीं, सर्व तो आनंदच आहे; तर मग सर्व आत्माच आहे, दुसरें कोणीच कांहीं नाहीं; आणि त्यांत न्यूनता नाहीं ह्मणून आतां सर्व आनंदच आनंद; ह्मणजे आनंदसामरस्यच. आतां निरतिशयानंदरूप आणि सातिशयानंदरूप असा विभाग करतां येणें वस्तुतः शक्यच नाहीं; 'कारण सरसकट सर्वांनाच तो पाहिजे. त्याच्या येथें उच्चनीच कोणी नाहीं; ह्मणून त्याच्याकडून तो सर्वांस सारखाच ह्मणजे सामरस्यानेंच सर्वाठायीं नांदत आहे. परंतु सर्वांनीं परस्परांत उच्चनीच भाव कल्पिल्यास उच्चास किंवा नीचास, कोणासही संपूर्णपणें तो होणार नाहीं. नीचास पुष्कळ कमी, आणि उच्चास थोडा कमी, मिळून सगळा कमीच. अर्थात् तो आनंद कोणासच यथेच्छ नाहीं; आतां तो आपल्यांतच असावयाचा. ह्मणून सर्वांनीं परस्परांतील आनंदस्पृहा एकरूप असते हें लक्षांत वागवून सर्वैकमत्यानें असावें, तरतमभाव सोडावा, तो सुटलाच पाहिजे. अशा दृष्टीनें पहतां सर्व सामरस्यच; मग आनंदाला काय विचारता! सर्व आनंदचआनंद! आनंदच वास्तविक; पण सर्व हें त्याचें एकंदर नांव. सर्व ह्मणजे विश्व; तेव्हां विश्व हें एकच त्याचें सर्वांगव्यापक नांव होय; पण नांवाचा तो नव्हे, म्हणजे स्वार्थशून्य असा केवळ शब्दमात्ररूप तो नव्हे. एरवीं, नांवाचा तर तो आहेच; ह्मणजे सत्यरूपच तो आहे; म्हणून 'सर्व' हें त्या आनंदाचेंच नांव आहे, तो नाहीं तर सर्व काय आहे? म्हणून तोच सर्व विश्व. विश्व म्हणजे जगत् असें जरी म्हटलें तरी जगत् ह्मणजे वस्तुतः अनंत नामें आणि रूपें. अर्थात् नामरूपाला तर नामरूप नाहीं. तें स्वतः अनामरूपच; अर्थात् ज्यांला नामरूप नाहीं अशा अनामरूपी परमार्थमय आत्मभूत आनंदाचींच तीं सर्व अनंत नामरूपरहित नामें, रूपें, एतावता आत्मस्वरूप परमार्थभूत आनंद तर अवाच्यच, परंतु

जगत् ह्मणून त्याचें नामरूपही अवाच्यच, अनिर्वचनीयच. ह्मणजे वाच्यवाचकामध्यें भेद नाहीं; अर्थात् आनंद आणि जगत् यांत भेद नाहीं, भेद नाहीं म्हणून भयदुःख नाहीं; ह्मणून आनंदास आनंदच शिल्लक. सरासरी आनंदास केवल आनंद म्हटलें ह्मणून कांहीं अधिक आनंद होत नाहीं, 'सर्व' ह्मणून एकदा एक व्यापक नामरूप ठेवलें ह्मणून थोडासा फिका होतो असेंही नाहीं; किंवा जगत् म्हणून अनंत नामरूपांनीं वदला आणि नटला ह्मणून तो नीरसही होत नाहीं. आनंद जसा गोड, तसें त्याचें जगत् ह्मणून प्रत्येक नामरूपही गोड; आनंदाचें नामरूप गोड असलेंच पाहिजे, कारण तें आनंदाचें ह्मणून. भावार्थ असा कीं, साखरेचा प्रत्येक पदार्थ गोडच गोड. त्याप्रमाणें प्रत्येक नामरूप ह्मणजे प्रत्येक पदार्थ; अर्थात् आतां आनंदाचाच प्रत्येक नामरूपात्मक पदार्थ ठरला; ह्मणून तो आनंदमधुर असलाच पाहिजे. एवंच साखरेचें विष देखील जसें गोड; तसें आनंदाचें जें सर्व विश्व, किंवा नामरूपात्मक जगत्संज्ञित जें हें अनंत पदार्थस्वरूप, तें गोड कां असणार नाहीं! वस्तुस्थितीच्या दृष्टीनें असेंच समजलें पाहिजे. म्हणून आतां आहे तो तसा सर्व अगदीं आनंदच आहे. थोर तो थोर! जेथें सर्वच आनंद ठरला तेथें आतां कोणास कोणी वर्णावें! तथापि आनंद तो आनंद, इतकें म्हटल्यावांचून आमच्यानें राहवत नाहीं; हाच गुरुप्रसाद, हाच महाप्रसाद; म्हणून आतां आनंदच आनंद.

उपसंहार.

येणेंप्रमाणें आमचा हा पंचभागात्मक गुरुप्रसाद परिपूर्णतेस आला. आतां उपसंहार म्हणून कांहीं बोलावयाचें; पण प्रत्येक भागाचे शेवटीं, त्या त्या भागांतील सारांश एकदा आलाच आहे; म्हणून त्यापेक्षां अधिक येथें आतां देण्याची आवश्यकता मुळींच वाटत नाहीं. तथापि ज्या सूत्र-

भूत संग्रहाचा हा एवढा विस्तार झाला, तो मूळचा सूत्रभूत अर्थच उपसंहारार्थ आम्ही येथें नमूद करतों. तो असा कीं, संसारदुःखांतून नित्य मुक्त होऊन अखंड सुखरूप, आनंदीं आनंदरूप व्हावें हाच मुख्य परमार्थ. परम पुरुषार्थ जो मोक्ष, तो याहून आणखी वेगळा कांहींच नाहीं. असा तो हा मोक्ष ज्ञानानेंच केवळ लभ्य आहे; यावरून एक गोष्ट सिद्ध होते; ती अशी कीं, संसारदुःखात्मक जो आगंतुक बंध म्हणून कांहीं आहे तो अज्ञानजन्य आहे. आतां तें हें अज्ञान कोणाविषयीं? असें विचारल्यास इतकेंच उत्तर कीं, हें अज्ञान आपल्याच यथार्थ स्वरूपाविषयींचें होय. आपल्या तात्त्विक स्वरूपा-सच ब्रह्म असें म्हणतात. ज्याविषयींच्या अज्ञानानें जें उत्पन्न होत असतें, तें त्या विषयींच्या यथार्थ ज्ञानानें समूल नष्ट होत असतें असा नियम आहे. रज्जूविषयींच्या अज्ञानानें उत्पन्न झालेला जो सर्पभ्रम, तो त्या रज्जूविषयींच्या यथार्थ ज्ञानानेंच अज्ञानरूप कारणासह नष्ट होतो, असा अनुभव आहे; अज्ञानापासून अनर्थ होतातच असाही अनुभव आहे; यावरून आपल्यास आपल्या ब्रह्मस्वरूपा-विषयींच्या अज्ञानापासूनच अनर्थरूप दुःखात्मक संसारबंध उत्पन्न होत असावा; आणि आपल्यास आपल्या ब्रह्मात्मस्वरूपाविषयींच्या तत्त्व-ज्ञानानेंच तो समूळ नष्टही होत असावा; हें सर्वथा संभवनीय आहे. आतां आपल्याविषयीं अज्ञान म्हणजे काय? तर देह, इंद्रियें प्राण, अंतःकरण, सरासरी इत्यादिरूप जो हा कांहीं एक साभास जड संघात, हाच आत्मा म्हणजे आपण असें विपरीत समजणें, आणि वास्तविक ब्रह्मात्मतत्वस्वरूपास न ओळखणें, यांचें नांव एकंदर अज्ञान. तर मग, आत्म्याचें किंवा आपलें तें तात्त्विक स्वरूप कोणतें, त्याचें लक्षण काय हें सर्व समजलेंच पाहिजे. यावर इतकेंच, सांगा-वयाचें कीं, आत्म्याचें स्वरूपलक्षण अनेक शब्दसंकेतांनीं खुणवित;

येतें; तथापि अत्यंत मुख्याचें स्वरूपलक्षण केवल सत्, चित्, आनंद, ज्ञान, भान, स्फुरण, स्फूर्ति, चैतन्य, अशाच कांहीं संकेतसूचित अभिप्रायाचें तें आपलें तात्त्विक स्वरूप आहे. याच संकेतानीं तें अगोदर अजमावून घेतलें पाहिजे; सर्वदा आपल्यास कांहीं तरी विषयवेदना होत आहे, तिजवरून या पूर्वोक्त संकेतांनीं अभिप्रेत असें कांहीं एक स्वयंप्रकाशात्मक स्वयंभु वस्तुतत्व आपल्या या संघातरूप पिण्डांत आहे याबद्दल कोणासही संशय नसला पाहिजे. या अशा स्वरूपलक्षणार्थक संकेतानीं अभिप्रेत असलेल्या आत्मस्वरूपासच साक्षी किंवा द्रष्टा अशा संज्ञा, अज्ञानकल्पनारूप, ज्ञेय किंवा दृश्य असल्या नामरूपाकार भासांच्या सापेक्षतेनें वापरल्या जातात; त्या नामरूपात्मक भासांचा बाध करून पाहतां, त्या तशा साक्षीवरील किंवा द्रष्ट्यावरील साक्षित्व किंवा द्रष्टृत्व जाऊन केवल सद्रूप, केवलज्ञानरूप, स्वयंभानरूप, स्फुरणमात्र किंवा चैतन्यमात्र सहज अवशिष्ट असावयाचें तसें तें आपण आपलें तत्त्वस्वरूप असतेंच असतें. सारांश, अशा स्वरूपलक्षणांनीं लक्षांत येण्याजोगें असणाऱ्या आपल्या तात्त्विकस्वरूपास ओळखून सहज तद्रूप न राहणें, आणि देहादिस्वरूपाकार होऊन बसणें हेंच तें अनर्थरूप कार्यासह मिरवणारे अज्ञान. यास परोक्ष दृष्टीनें परमात्म्याची ‘ माया ’ असें ह्मणतात. या अज्ञानरूप त्रिगुणात्मक मायेच्या शक्तीचे दोन प्रकार आहेत; एक आवरण, आणि दुसरा विक्षेप असे ते प्रकार होत. प्रथम वास्तविकस्वरूपाचें आच्छादन किंवा सामान्य विस्मरण व्हावें हेंच आवरणाचें रूप आहे; हें मूळअनर्थभूत आवरणात्मक अज्ञानच इतर सर्व कार्यरूप अनर्थांस कारण आहे, या दृष्टीनें त्यास कारणदेह असेंही ह्मणतात. यानंतर विपरीत भासणें, हें या अज्ञानाचें विक्षेपसंज्ञित दुसरें स्वरूप होय. या कार्यभूत अज्ञानविक्षेपाचेंच सूक्ष्मदेह आणि स्थूल देह असे आणखी प्रकार आहेत.

अंतःकरण,मन, बुद्धि,पंचप्राण,पंचज्ञानेंद्रियें,पंचकर्मेन्द्रियें,अशा प्रकारच्या मुख्य आंतर भागास सूक्ष्म देह किंवा लिंग देह असें म्हणतात, किंवा त्यास एकंदर वासनात्मक देह असेंही ह्मणतात; आणि बाह्य भाग तो हाच पांचभौतिक अस्थिमांसमय स्थूल देह; तो तर प्रसिद्धच आहे. पंचकोश ह्मणून एक विचारपद्धति आहे; त्या पंच कोशांचा या एकंदर देहत्रयांतच समावेश करतां होतो. ह्मणजे हा अस्थिमांसादिरूप स्थूल देह अन्नात्मक आहे ह्मणून त्यास अन्नमय कोश असें ह्मणतात; पंच कर्मेन्द्रियें आणि पंचप्राण इतक्या मुख्य अंशास प्राणमय कोश असें समजतात, पंच ज्ञानेन्द्रियें आणि संकल्पविकल्पात्मक एक मन इतक्या अंशास मनोमय कोश असें म्हणतात; निश्चयसंज्ञित बुद्धिवृत्ति आणि पंचज्ञानेन्द्रियें मिळून विज्ञानमय कोश म्हणवला जातो; आणि उन्मेषरूप किंवा आवरणरूप अशा अंतःकरणास आनंदमय कोश असें ह्मणतात. यांना कोश ह्मणण्यांत रहस्य इतकेंच कीं, यांतच आपलें तात्त्विक चैतन्यसंज्ञित स्वरूप व्यवस्थित प्रकट राहूनही आच्छादल्यासारखें असतें; असो. आतां साधकानें येथें इतकेंच करावयाचें कीं, पूर्वोक्त कारणदेहापासून तों स्थूलदेहापर्यंत जो हा सर्व पंचभूतात्मक, त्रिगुणमय विषयरूप पंचकोशाकार एकंदर जड संघात, तो कांहीं आपला मुख्य तात्त्विक आत्मा किंवा स्वरूप नव्हे, तो अनात्माच आहे; पण या संघातरूप पिण्डांत उदासीन साक्षीभूत किंवा प्रकाशक ह्मणून व्यापक, असंग, अखंड स्फुरद्रूप असलेलें ज्ञान, भान किंवा चैतन्य इत्यादि संकेतांनीं सूचित होणारें जें कांहीं एक साक्षाद्परोक्ष वस्तुतत्त्व, तेंच आपलें शुद्ध तात्त्विक आत्मस्वरूप असें पक्कें लक्षांत घ्यावें. यासच सांख्यशास्त्राचे पद्धतीनें जडचैतन्यविवेक असें ह्मणतात. योगशास्त्राचे पद्धतीनें विशेषांश इतकाच कीं, जडांशाकडे पाठ करून ह्मणजे देहत्रयावरील किंवा पंचकोशांवरील आत्म-

त्वग्रह आणि अनुसंधानप्रचार सर्वथा सोडून सावधान एकाग्रपणें केवल सत्यज्ञानस्वरूप किंवा सच्चिन्मात्रस्वरूप अशा उदासीन साक्षीभूत शुद्ध आत्मतत्त्वाचा निदिध्यासरूप अभ्यासयोग करणें. त्यांतील मुख्य विधान इतकेंच कीं, एकान्तांत शुचिर्भूत असून पद्मासन, स्वस्तिकासन अथवा शिष्ट पद्धतीचें असें कांहीं एक आंगचें आसन करून पूर्वाभिमुख किंवा उत्तराभिमुख असे चैलाजिनकुशोत्तररूप बाह्य आसनावर व्यवस्थितपणें अगोदर बसावें; नंतर श्रीगुरुवंदनादिक करून, इंद्रियवृत्ति स्तब्ध ठेवून अंतर्यामीं सावधान तूष्णींभाव करून, कल्पनारहित किंवा इतरचिंतनविरहित होऊन तेथें साक्षीभूत, प्रकाशक असें चिन्मात्र निजरूप आहे तसें उमगून त्यावरच लक्षाचा रोख देऊन बसत जावें, तन्मय होण्याविषयीं अत्युत्सुक व्हावें, त्या भानरूप चैतन्यास अगदीं बिलगून तदेकस्वरूप वरचेवर होत असावें; पण हें सर्व कोण करतो व तो तें कशानें करतो ह्मणजे एकंदर साधक कोण हें मात्र ध्यानांत असलें पाहिजे. अर्थात् साधनरूप ती एकाग्र बुद्धिवृत्ति आणि कर्तृत्वधर्मवान् तो अहंकार या दोहोंशीं तादात्म्य पावणारा जो चिदाभाससंज्ञित आपला जीवाणु, तोच येथें साधकत्वपदवीधर आहे. अर्थात् त्या केवल स्वयंप्रभातरूप साक्षीभूत तात्त्विक चिन्मात्रपरमात्म्यापुढें हाच अव्वलअखेर एक मुख्य दृश्यभास आहे हें नीट एकदा कायमचें ओळखून सोडावें. नित्य निरंतर आस्थेनें, हौसेनें अभ्यास करीत गेलें असतां या जीवाणूचे उभयवृत्तींत तो शुद्धचैतन्यरंग भरत जात असल्यामुळें त्यास सर्वत्र चिदानंदमयच वाटूं लागतें. अशा रीतीनें त्यास समाधि किंवा समाधानलाभ होण्यांत तो बहुतेक कृतार्थच होतो. आतां तात्त्विक उपासक आणि इतर भाविक उपासक यांचा समावेश येथें व्हावा ह्मणून याच अभ्यासपद्धतीस उपासनेची भाषा नेसवून सांगावयाचें ह्मणजे इतकेंच

विशेष कीं, आपल्या पिंडांत नित्य स्फुरद्रूप असणारें, आणि चैतन्य, भान, साक्षिभूत केवल ज्ञान, इत्यादिक संकेतांनीं सूचित होणारें, जें तात्त्विक आत्मसंज्ञित वस्तुतत्त्व ह्मणून वर्णिलें गेलें आहे, तेंच ब्रह्माण्डप्रकाशक अशा परमेश्वराचें तात्त्विक स्वरूप होय; अशी रहस्याची खूण ध्यानांत ठेवून तशा परमेश्वराचा सहज नित्य अनन्य असणारा योग आहे तसाच ज्याच्या चित्तांत निःशंक जागरूक असतो, तो मुख्य ज्ञानी उपासक होय. परंतु त्याच तशा तात्त्विक परमात्म्यास शुद्धसत्त्वप्रधान अशा गुणमय शक्तिसमुच्चयानें आणि भूतपंचकानें संपन्न करून अनंत विचित्राकार अशा विश्वरूपानें भजणारा असा हा एक मध्यम उपासक येथें आहे; आणि तिसरा एक उपासक आहे, तो त्याच तशा सर्वरूप परमेश्वरास दिव्यलावण्यसुंदर, सर्वैश्वर्यसंपन्न आणि हरिहरादिनामरूपात्मक अशा मूर्तिरूपानें भावून हृदयांत त्याच्या नाममंत्राचें संकीर्तन आणि मूर्तरूपाचें ध्यान करण्यांत गढून जातो; असा एक मूर्त्युपासक आहे. एकंदर सर्व उपासकांच्या उपासनेंतील रहस्य हें इतकेंच आहे. आतां ज्याकरितां तो पूर्वोक्त आत्मानात्मविवेकयोग, तो आत्मतत्त्वानुसंधानयोग, तो ईश्वरोपासनात्मकयोग, आणि तो सत्कर्मसदाचार, अवश्य संपाद्य ह्मणून अपेक्षित आहे, तो अत्यंत परमार्थिक वस्तुस्थितिविचार वेगळाच आहे; ह्मणजे रज्जुसर्प, मृगजल, तंतुपट, मृत्तिकाघट, इत्यादिक अनेक दृष्टान्तांचें निरीक्षण करून पाहतां अधिष्ठानारोपितामध्यें, कार्यकारणामध्यें तात्पर्यदृष्ट्या अभेदरहस्यच आहे; त्या न्यायानें भयदुःखप्रद संसारसंज्ञित नामरूपात्मक जगत् ह्मणून स्वतंत्र काय आहे हें पाहूं लागतां तें कांहींच नाही, उलट त्यांत अधिष्ठान किंवा परमकारण ह्मणून सत्तास्फूर्तिलक्षण असें आपलेंच परब्रह्मात्मस्वरूप सर्वत्रप्रकाशमान होऊन नित्यनिरंतर समरसपणानें स्वयंसिद्ध ओत-

प्रोत आहे; तर मग जीव, जगत्, ईश्वर किंवा आत्मा अथवा ब्रह्म ह्मणून विभाग कसा पाडतां येईल! सरासरी कल्पनामात्र तो विभाग आहे, वस्तुतः तो विभाग होऊं शकत नाहीं. असें ह्मटलें आहे कीं,

एतत्तदुत्तमं सत्त्वं यत्र किंचिन्न जायते ।

ह्मणजे जेथें वस्तुतः तर कांहींच कधीं होत नाहीं आणि जात नाहीं; पण कल्पनेनें तरी उगाच मिथ्या ह्मणून कांहीं उत्पन्न होत आहे असें देखील निदानीं पत्करवत नाहीं, तो हा अतिनिर्दोष परमशुद्ध असा अत्यंत पारमार्थिक वस्तुस्थितिविचार सुटून वृथा भयदुःखरूप, केवल कल्पनाजालभूत संसारपाशबद्ध कसें कधीं कोणास होतां येईल! ह्मणून आपण आपलें केवल सहज सच्चित्सुखरूप आहों तें असावें इतकेंच ठीक आहे,आहे तो सर्व आपण आनंदच; ह्मणून आतां आनंदच आनंद.

उपसंहारासह पंचम भाग समाप्त झाला.

गुरुप्रसाद संपूर्ण.